شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20** درهم

أفكار

ⵉⵙⵓⵉⵏⵖⵉⵎⵏ

a f k a r

#5
أبريل 2016

مدير النشر : إلياس العماري

الدرس الفلسفي مغاربيــاً

a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **إلياس العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكار

فهـــرس

8 الدرس الفلسفي مغاربياً: أول الغيث — منتصر حمادة

18 **إشراقات**
رَشْفَةٌ مِن قهوةِ مولانَا — محمد التهامي الحراق
نعيب الفلسفة، والعيب فينا — بشرى بلعلي

20 **ثقافة الاعتراف**
الدين والظمأ الأنطولوجي للرفاعي: البحث عن الإيمان في عصر الحداثة — عماد الهلالي
ياغورت «أفكار» الثقافي — د. محمد غاني

32 **الملف**
محمد عزيز الحبابي: الفيلسوف والإنسان — محمد وقيدي
الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا في تونس: رؤى وتقاطعات — فتحي انقزو
جمال الدين العلوي أو في تتمة الحديث عن حواريي ابن رشد — محمد صلاح بوشتلة
مفهوم «التاريخية»: مدخل لدراسة تاريخ الإسلام عند محمد أركون — ماء العينين سيدي بويه
كتاب «اللغة والفلسفة» لطه عبد الرحمن: الترجمة المُعَلقة — منتصر حمادة
وقفة مع المشروع الفكري لمحمد وقيدي — عبد الكريم بلحاج
الدعوة إلى إلغاء تدريس الفلسفة من منظور مختلف — عبد الفتاح نعوم
العقل والعقلانية في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر — هواري إدريس
تدريس الفلسفة بالمغرب: من المنع إلى التعميم — يوسف الكلاخي

66 **ترجمات**
جيوفاني باوليتي، دوركهايم والفلسفة: التمثّل، الواقع والرابط الاجتماعي — رشيد المشهور

74 **حوارات**
ريجيس دوبريه: ولتر بنيامين واتجاه التاريخ — مارتن لوغرو، ترجمة: لحسن الصديق

82 **قراءات**
السياسة الخارجية للسلطان محمد بن عبد الله للمؤرخ الإسباني رامون لوريدو دياث — حسام هاب
«الخضوع» لميشيل ويلبيك: رُبَّ رواية ضارة أدبياً، ونافعة مجتمعياً — عزيز بعزي

مراجعات
لم تكن هناك مرحلة سرية في حياة الرسول — عمر العمري

96 **إصدارات**
طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر والإنسان الكوثر؛ مشروع أركون فتح أوراش عمل أكثر مما أسّس قصوراً مكتملة

a f k a r

إشراقات

افتتاحية.

الدرس الفلسفي مغاربيــاً : أول الغيـــــث

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

رَحلَ عنا محمد عزيز الحبابي ومحمد عابد الجابري وسالِم يفوت من المغرب، ورحل عنا مالك بن نبي ومحمد أركون من الجزائر، وندعو بطول العمر لما تبقى من رموز الدرس الفلسفي في المجال التداولي المغاربي، من طينة طه عبد الرحمن وعبد الله العروي (*) وعبد السلام بن عبد العالي من المغرب، وأبو يعرب المرزوقي ومحمد الطالبي من تونس، ولائحة عريضة من الأسماء هنا وهناك.

والسؤال الذي أصبح حديث الساعة لدى النقاد والباحثين الشباب خلال العقد الأخير على الخصوص: أين هو الخلف الذي من المفترض أن يُعوض الأهرام العِلمية التي رحلت أو الأهرام العلمية التي تشرف بمتابعة جديد اجتهاداتها بين الفينة والأخرى؟

هذا سببٌ ضمن أسباب أخرى، يقف وراء الاشتغال الأولي على واقع الدرس الفلسفي مغاربياً، وواضح أن الأمر لا يتعلق بملف جامع لاعتبارين اثنين على الأقل:

ـ أولهما اعتبار بَدَهي، وبالتالي منطقي، مفاده أننا لم ولن نزعم ذلك؛

ـ وثانيهما اعتبار موضوعي، ومفاده ما يُشبه استحالة اختزال كل معالم الدرس الفلسفي مغاربياً في ملف بهذه المجلة أو تلك: هذا عمل جبار، يتطلب اشتغالاً جماعياً، ولكن لأن القليل خير من العَدَم، ارتأينا المساهمة في الاشتغال على هذا الورش التنويري/ التعريفي عبر هذه الخطوة الأولى.

بَدهِي أيضاً، أن الملف مُخصّصٌ [بالكاد] لواقع الدرس الفلسفي مغاربياً، وليس لواقع الدرس الفلسفي في المجال التداولي الإسلامي، من قبيل المجال التداولي التركي أو الإيراني أو الماليزي أو غيره، فهذا ملف أكبر وأعقد، وأخذا بعين الاعتبار التقزيم من «ثقافة الاعتراف»، نعاين حضوراً متواضعاً جداً في مجالنا التداولي لمعالم التفلسف هناك (**).

هذه «فاتحة» ورش كبير ومفتوح، ستليه لاحقاً [بحول الله] ملفات في ذات السياق، بما فيها تلك التي تشتغل على التعريف بأهم رموز الحقل الفلسفي والمنطقي في المجال التداولي الإسلامي، من طينة محمد عابد الجابري، محمد أركون، أبو يعرب المرزوقي، عبد الله العروي، عبد الرحمن بدوي، حمو النقاري، سليمان بشير ديان، واللائحة تطول، على أن يتم قريباً، افتتاح هذا الورش الاحتفالي والنقدي بملف مُخصّص لطه عبد الرحمن.

والله ولي التوفيق.

* يرفض العروي أن يُصنف في خانة الفلاسفة، مُفَضلاً الحديث عن مفكر أو مؤرخ، ولكن مقتضى ثقافة «الاعتراف» يُفيد أننا إزاء أحد رموز الفكر العربي المعاصر.

** نقول هذا ونحن لم نطلع بعد في مجالنا التداولي، عن ملف يشتغل على واقع الدرس الفلسفي في السنغال مثلاً؟

رَشْفَـــــةٌ مِن قهوةِ مولانَـــا *

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // كاتب وباحث

طوبى لكَ يا مَهْدي قد ذُبتَ من الجَهدِ *** أعرضتَ عنِ الصُّورة كَيْ تُدرِكَ مَعْنَاَنا
مـــَنْ كانَ لهُ همٌّ يُفنيهِ ويُرديهِ *** فليَشرَبْ وليَسْكَرْ من قَهْوَةِ مولانا (1)

جلال الدين الرومي

.1

تَرْقمُني هذه الحروفُ عند غبشِ الفجرِ، ومسامعي مُضَمَّخَةٌ بتصادي أصواتٍ بهية صادرةٍ من كل الأنحاء؛ أصواتٍ تنثُر من أعلى المآذن المنتشرةِ في سماءِ المدينةِ ترانيمَ نداءٍ نديٍّ لطمأنينةِ الذكرِ وراحة الأرواح؛ تُكبّرُ فالقَ الإصباحِ، وتشهدُ أن لا إله إلا هُو، وأن محمدا رسولُه، وتُحرِّضُ على المناجاةِ والفَلَاح؛ إذ الصّلاةُ، كما تصدحُ تلاوينُ هذه الترانيمِ العثمانيةِ، خيرٌ من النّوم... سماءُ قونيةَ تهاليلُ وتسابيحُ ملائكيةٌ تنسجُ سمفونيةً إلهيةً، كلّ مآذنِ المدينة تُسهِم فيها بخطٍّ وحَظ... أصواتٌ ملكوتيةٌ، ذبذباتٌ سابحةٌ، تزاويقُ باذخة، توقظ القشعريرةَ من أقصى ينابيعها، لتغمر بفرادتِها المُعتَّقةَ فجرَ هذا العيدِ، وتُحلّي بألق استثنائيتها إشاراتِ الفداءِ الإبراهيميّ التي سَنَّ تذكُّرَها ابنُ الذبيحين صلى الله عليه وسلم. هذه أولُ مرة في حياتي تُبَلِّلُني شمسُ عيدِ الأضحى خارجَ مدينةِ وزّان، مسقِطِ الرأسِ ومنبعِ المعنى؛ بل خارجَ المغرب.

شعورٌ آخر لا حرفَ يصفُهُ ذاكَ الذي تَقْدحهُ في الدخيلةِ مَعِيةُ الأذان وحلاوةُ الذكر وصوتُ الرّوحِ العابرِ للأمكنة واللكناتِ والأزمنة، حيثُ يسري في الدماءِ دبيبُ فرحٍ غيرِ مألوفٍ حين تكتشفُ الجوارحُ أفقاً آخر لمعنى العيدِ، وحينَ تُشرِفُ على غير ما اعتادتهُ من أمكنةٍ ونغماتٍ ولغةٍ وصورٍ وتقاليدَ وروائحَ وتحايَا...؛ روحٌ واحدة مُنبجسَةٌ في صورٍ شتّى، والمعنَى يتلألأُ كأنهُ هو.

.2

كان الأذانُ يتتالَى ويتوالَى، كلما انتهتْ مَزاميرُ جهةٍ إلا وانطلقتْ أخرى، ألقٌ في ألقٍ، ورونقٌ في رونقٍ.. يقينٌ أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم كانَ يُدرِكُ بشفافةِ النبوَّة أن الشهادتين اللتين صدعَ بهما، في بيئةٍ عربيةٍ محدودةٍ وبين أناسٍ معدودين، ستعبرانِ الآفاقَ امتداداً بلا ساحِل، وأن صوتَه «الغريبَ»، صوتَ يتيمِ بن أبي طالب، سيُضحي صوتًا سَيَّاحاً لا يُقَيِّدهُ قيدٌ، ولا يَحُدُّه حدٌّ، ولا تحاصرُه تُخُوم؛ نداءٌ

إلهي يخترقُ المُتَوقَّع، ويفتحُ أفقاً متعالياً لن يكفَّ عن تغذيةِ آمالٍ وتوهيجِ إيمانِ أقوام مختلفة ألسنتُهم وألوانُهم وأعراقُهم وجغرافيتُهم وتاريخُهم وذاكرتُهم ومُتخيَّلُهُم وثقافتُهم... ذاك قُلٌّ مما ظلَّ يعتمِلُ ويلتمعُ في سريرتِي على مدى تجددِ النداءِ وتناسلِ فسيفسائه، وانسيابِ ظلاله. ومازالت أنغامُ فجرِ العيد تتبخترُ مع الريحِ من فوق صوامع قونية... مازالت تتراقصُ المقاماتُ الموسيقيةُ التركيةُ في ترانيم الأذان وتذييلاته وتموجاتِ الأصوات فيه بين مدٍّ ورفعٍ وخفض ...تموجات ظلت ترحلُ بمواجيدي نحو مساراتٍ يستعصي بهاؤُها على كلِّ بوح...سيما وأنهُ بهاء ممهورٌ بروحانيةٍ تمتشقُها المدينةُ من مَمْتَحٍ آخر يُضاعِف فيها ألقَ النِّداء .. إنها مَثْوى سرٍّ يُشعُّ بـأرغُنِهِ على العالم؛ مَحضِنُ تُربٍ تِبريٍّ يَضُمُ جدثَ رجلٍ «أوتيَ كتاباً ولم يكن نبيا»، رجلٍ فاحَ نشرُ ذكرِهِ في أكوان الشعرِ والتصوفِ والتربيةِ والحكمةِ والرقصِ والموسيقى الواشجة بين تنوع واختلاف الناس على مأدبةِ تكريم الإنسان... إنه العارف الكبير صاحب «قرآنِ العجمِ» و«معجزة الفارسية»، كتابِ «المثنوي» (2)، مولانا جلال الدين الرومي (تـ672هـ/1273م).

.3

ومضةٌ فِرْدَوْسِيةٌ تلك التي قادتني إلى مَقَامِ مولانا، لحظةٌ حازتْ من الغبطةِ والحيرةِ ونفحةِ الولهِ والفيضِ الوجديّ ما يعِزُّ عنِ الوصفِ ويُخاتلُ القول. دلِفْتُ إلى مزارِ مولانا... فسقطتْ مِنِّي الكلماتُ، وأُغْمِيَ على الحرفِ، لتذوبَ في دخيلتي مواهبُ البلاغة الشتّى؛ بلاغةِ الصوتِ والصمتِ، بلاغةِ التذكر والنسيانِ، بلاغةِ التعقل والتخيلِ، بلاغةِ الصحو والمحو... حلمٌ كان يكمنُ سرا في سريرتي، ولم أكنْ أجهرُ به لتعذُّرِ إمكانهِ في ظلِّ التباساتٍ وانشغالاتٍ وعوارضَ بلا عدد.. لكني وجدتُني بمحضِ تفضلٍ ربانيّ على بوابةِ ضريحِ مولانا، وقد استبدتْ بالأعضاءِ القشعريرةُ، وتنمّلتْ مني الأطرافُ، وابتلَّت من ماءِ الشطحِ العينُ، حتى بلغَ مني التحيُّرُ مَبلغاً غيرَ مألوفٍ؛ زادَ من تسعيرِهِ، وحرَّض على الغرقِ فيهِ، أنينُ نايٍ باهٍ باهرٍ يُخضِّبُ المكان؛ أنينٌ أوقفَ الزمان للحظاتٍ، كيما يأخذني في تفاصيلِ العطرِ المخيِّمِ على المقام، ويسكبَني في ثنايا الزخارفِ الحافةِ بالضريح... تلكَ المنقوشةِ بأسرارِ آياتٍ وخفايا كلماتٍ، المنضوحةِ بقداسةِ غرامٍ وكيمياءِ وجد، لتُلقي بكَ هناك حيثُ لا أين، وتُسافرَ بكَ إلى أغوارِ نفْسِك؛ إلى حيثُ لم تعتقدْ يوماً أن ثمةَ غوراً لنَفْسٍ أو معنىً لِنَفَس... كان الناسُ يتحلقون حولَ مولانا...أو بالأحرى كان مغناطيسُ سرِّ مولانا يداعبُ أرواحهم الثملىَ بعطر المقامِ ومناجياتِ الناي.. كلٌّ إلى جانبِ الكلّ، من شتّى الأديانِ والألوانِ والألْحان، ولا أحدَ يشعرُ بوجودِ أحد.. الكلُّ مأخوذ بنفحةِ النسماتِ ولذَّةِ الاسترواحِ، الكلُّ مُنذَهلٌ بدفقِ تأملاتٍ تأتي، كما لم تأتِ قط، نديةً طريّةً لتغمُر الحاضرين بصمتٍ قدوسيّ من معدن لا يوصف.

كان الأذانُ يتتالَى ويتوالَى، كلما انتهتْ مَزاميرُ جهة إلا وانطلقتْ أخرى. يقينٌ أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم كانَ يُدرِكُ بشفافةِ النبوّة أن الشهادتين اللتين صدعَ بهما، ستعبرانِ الآفاقَ.

الوجدُ لحنٌ هاربٌ يذكي صَبْوةَ الأوتارِ مهما ترنمتْ.
فسلامٌ عليكَ يومَ وُلدتَ ويومَ عشِقْتَ، ومدى ما ظلَّ
سِرُّكَ يرقصُ في القلوبِ حياً.

.4

لا أعرفُ ما الذي ذهبَ بِي تواًّ إلى أقاصِي طُفُولتِي، حيثُ الطفلُ متشبِّثٌ بذيلِ «حائكِ» (3) أمِّه، وهيَ تجُوبُ، في عشايا روحانيةٍ لا تُنْسَى، مَزاراتِ «دارِ الضمانة» (4)؛ أماكنُ أسراريةٌ بامتياز، أوقلْ خزائنُ طمأنينةٍ تسري في الدم نُسْغاً بارداً تلتذ به الأعضاءُ الصغيرةُ الظمآنة لهُنينةِ شَغَف... لم أُصَدّق أني بحضرةِ لحظةٍ نظيرة. لذا كنتُ أحملِقُ بلهفٍ في كل الاتجاهاتِ علِّي أعثرُ على طيفِ أمي، أرسُمُ محبتَها للصالحينَ في رُكْنٍ من أركان المقام، كانت روحُها حتْماً تُرَفْرِفُ في سماءِ قونية؛ بل ها هيَ تدعُو على لسانِي بما كانتْ تدأبُ عليهِ من تضرعاتٍ عند أبوابِ السر، أبوابِ مزاراتٍ كنتُ أراها أمكنةً نائية عن كلِّ حركة، وتراها أمِّي فضاءاتٍ تفيضُ بالحياةِ أكثرَ ربما من يومياتنا الضاجةِ باللامعنى. استعدتُ للحظاتٍ هذه النفحات.. أوقلْ سلبَتْني وغيَّبَتْني على جناحِ تقاسيمَ متدفقةٍ من «خوابي الغيبِ»، حيثُ النايُ يئن أنينا قادماً من رحم الأزل، يَحْكِي لنا عن البياضِ الوجوديّ الذي يُطَوِّقُنا، وعنْ غفلاتِ الانغماسِ في الآني الذي يُمَزِّقُنَا .. لِيبعدَنا عمَّا هو جوهريّ فينا، عن روحِ السر الكامن في النفخة الإلهية السارية في طينِنَا؛ تلك التي يستمدُ منها النايُ بهاءه المخيِّم على/ والمُغَيِّبِ عَنِ/ المكان والزمان.

.5

يُجَلِّلُني الحياءُ «يا مولانا»، وأنا أقْدُمُ إلى «كعبةِ العُشَّاقِ» (5) غيرَ مُحْرِمٍ بإحرامهم؛ يستبدُّ بي «الإفكَلُ» من أخمصِ قدميّ إلى أبعد ثنيةٍ في شَعْري، لكوني لمْ أصحبْ دُفّا لأوفي آدابَ الزيارة حقَّها، وأمحو آثارَ أيِّ طيفِ حُزنٍ عنها. فقد التقطتْ بصيرتي ما رُقِشَ في مَرْقَدِك على الشاهِدة:

«حينَ يُحْمَلُ نعْشِي يومَ موتِي،
حذارِ أن تُفكِرَني متحسِّراً على الدنيا،
لا تبكِ عليّ ولا تقلْ ألمٌ ألَمْ،
الألَمُ أنْ تقعَ في شبكةِ الشيطانْ» (6).

مثلما أعرفُ وصيَّتك المنقوشةَ بـ»ماء البَسْطِ» على لوحةِ قلبِي: «حينَ تُقبِلُ زائراً قبري ستجدُ ضريحيَ المسقوفَ يرقُصُ فلا تأتينَ يا أخي دونما دفٍّ إلى قبري، فليسَ هناكَ من مكانٍ للحزينِ في الوليمةِ» (7). غيرَ أنَّ عزائي في كونِ الزمان «دفٌّ» واللحظة عيدٌ، حيثُ الزيارةُ عنوانُ فَرَحٍ، والصِّلة مجازُ سرورٍ، والمعنى قافيةُ زهوٍ. لذا حينَ وطأتْ قدماي بهومشهدِكَ لم يشغَلْنِي، يا سيدي، عن معناكَ الزاهِي المتحفُ المحيطُ بمرقدِكَ، حيثُ المنمنمَاتُ والبُسُطُ والسجاجيدُ، وآلاتُ السماعِ المعروضةُ، ومجسماتُ الخوانقِ، وتماثيلُ الشمعِ للدراويش في خلواتِ الذكر وحلقاتِ الرقص، ومخطوطاتُ «المثنوي» و»ديوانُ

شمس»، وبعضُ الشروح الفارسية والتركية على «المثنوي» وغيرها...كلُّ ما كانَ بالمكانِ كان يُلهِبُ في مَعنايَ معناكَ. وحتى القبةُ الباذخةُ داخلَ مَرقدِكَ الشامخِ، حيثُ تحُفُّ بكَ قبورُ صفوةٍ من العائلةِ والمريدين ممن اكتووا بجمرةِ سرِّكَ المقدسِ، لمْ تشغلْ لُبِّي، وحدهُ ذاك الهِرُّ «الدرويشُ» تذكرتُه، من أعلنَ الحِدادَ على موتِك الحسّي، فلم يأكلْ ولمْ يشربْ إلى أن قضَى، فاحتفتْ بـ»سرِّه» وأشفقت على «وجده» ابنتُك المصونُ ملكة خاتون (تـ 703 هـ/1306م)، وبوأتْهُ مقاماً هنيئاً هنا إلى جِوارِك...تذكرتُ ذلكَ لِأُكْبِرَ في سلالتكَ الطينيةِ والروحيةِ احتفاءَهم بالسرِّ، ذاكَ الذي قادني إليكَ في عيد لقاكَ، كيما تسقيني رشفةً بهيةً من قهوةِ مَعناكَ، حيثُ المذاقُ انشداهٌ تحجُبهُ الكلماتُ مهمَا أفصحتْ، والوجدُ لحنٌ هاربٌ يذكي صَبْوةَ الأوتارِ مهما ترنمتْ. فسلامٌ عليكَ يومَ وُلِدتَ ويومَ عشِقْتَ، ومدى ما ظلَّ سِرُّكَ يرقصُ في القلوبِ حياً.

* كُتِبَ أصلُ هذا النص فجرَ عيد الأضحى 10 ذوالحجة 1436هـ/24 شتنبر2015م بقونية- تركيا.

1 ـ «الديوان العربي لمولانا جلالَ الدين الرومي»، أعده للنشر وقدم له، د. البشير قهواجي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، قرطاج، 2011، ص.37.

2 ـ يقول الشاعر الفارسي الكبير نور الدين عبد الرحمن الجامي عن «المثنوي»:
المثنوي المعنوي المَوْلوي *** ه قرآنٌ باللغة الفارسية.
ولستُ أقول إن هذا العالي الجناب *** نبيٌّ لكنه أوتِيَ كتابا».
(«الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، حياة جلال الدين الرومي وتعاليمه وشعره»، تأليف فرانكلين د. لويس، ترجمة د. عيسى علي العاكوب، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011م، ج2، ص:851.).

3 ـ إزارٌ تقليدي مغربي من صوفٍ كانت تلتحف به النساءُ في منطقة وزان شمال غرب المغرب.

4 ـ لقب يُطلق على مدينة وزان إشارة إلى قداسة زاويتها وصلحائها، وإلى ما يحظى به الزائر من ضمانٍ رباني في حضنها.

5 ـ يقول بيت بخط النستعليق الجميل منقوشٌ على حجر مرمري فوق باب مدخل الرومي ما ترجمته عن الفارسية:
هذا المرقدُ هو كعبةُ العشاقِ *** وكل من جاء هنا ناقصا أصبحَ تامًّا.
(«الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، حياة جلال الدين الرومي وتعاليمه وشعره»، م.س، ج2، ص:784).

6 ـ «الديوان العربي لمولانا جلال الدين الرومي»، م.س. (المقدمة).

7 ـ «فلسفة السماع عند جلال الدين الرومي»، عبد القادر النفاتي، ضمن مجلة «عوارف»، ع3/2008، ص92.

نعيب الفلسفة، والعيب فينـــــا

بشرى بلعلي // باحثة في الفلسفة

لازلت أتذكر يومي الأول الذي ولجت فيه حصة الفلسفة، فانبهرت بها وجذبتني المادة وجننت بها، وجدتها نمطاً جديداً من التفكير العقلاني الذي منح الإنسان القدرة على استنشاق عطر الحرية وركب رياح التغيير.

شعرت براحة نفسية لحضور حِصَصها، وأجد متعة فكرية لقراءة أدبياتها التي تتسم بانطلاقات الروح البعيدة عن العقل الأداتي والنفعي الذي تتميز به المواد العلمية، هذا العقل المادي الذي يتسم بالجفاف والممسك بتلابيب الوسائل والغايات، وراح اهتمامي بالمواد العلمية يتلاشى شيئا فشيئا إلى حد النسيان.

انتشلني هذا الفكر الفلسفي من الاهتمام بكل ما هو مادي وعلمي، وهو نفس الفكر الذي استطاع عبر التاريخ، أن ينتشل الإنسان من نير وقهر القوى الرجعية، فنبذ زحف العنف والتعصب والتقتيل المُمارس من طرف القوى المتسلطة. ففي رحاب الفلسفة، كنت أقضي وقتاً ليس بالقصير، قارئة وكاتبة، راضية ومتذمرة، يائسة ومتحمسة، فقد كنت أظنها تلك الروضة الغناء التي يحتمي بها المرء من تقلبات الفكر وصراعات الحياة اليومية وغيابات الفوضى والجهل والفساد. اعتقدت حينها أنها قلعة الحكماء المضيئة في وطن تعوزه الحكمة في جده وهزله.

بدأت أنفر منها نسبياً حين بدأت أتعامل مع أصحاب هذا التوجه الذين أبعدوا الدين عن أولوياتهم وكأن الفلسفة جاءت لتُقصي الشرائع السماوية، وازددت نفوراً حينما اقتربت من كثرة المشتغلين بها في وطني. صدمني أنها لم تسبغ على مُعظم المهتمين بها قيمها، ولم تمنحهم حَصانة عدم الانزلاق إلى حماقات البشر وتفاهاتهم، ولم تحل بينهم وبين عبادة المال والجاه والقفز فوق أكتاف الآخرين وانتهاك حُرمة القيم الفلسفية السامية.

تضخمت معاناتي حين وجدت الطلاب في وطني قد ألقت وتُلقي بهم قسراً درجاتهم الدراسية بالآلاف إلى أقسام الفلسفة وما شابهها، فإذا بهم محبطون، كارهون، مجبرون، مصنفون من «حمقى المجتمع» كأضغاث أحلام تؤرق أسواق العمل. ثقافة مجتمع مريض يخدعه بريق المسمى، فيعتمد تصنيفاً يثير دهشة العقل والعالم لأهل القمة وأهل القاع!

لقد ازداد تضخم معاناتي حين وجدت العوام وأنصاف المتدينين وأرباع المثقفين في وطني ينظرون إلى الفلسفة كتهمة! فهي تارة «سفسطة»، وهي تارة أخرى «كفرٌ وزندقة»، وهي تارة ثالثة «فذلكة ممقوتة»، وهي تارة رابعة «عمل من لا عمل له»!

ثم شرعت أفكر من أين أتى هذا المفهوم الضحل عن مادة الفلسفة، فانتهيت إلى أنه مفهوم موروث لدينا منذ القدم فقد كانت منبوذة عندنا عبر التاريخ، «فالفارابي» عاش ضعيف الحال كان يسهر على قنديل الحارس، «ابن رشد» تعرض في آخر حياته لمحنة حيث اتهمه علماء الأندلس بالكفر والإلحاد، فأحرق أبو يوسف يعقوب جميع مؤلفاته الفلسفية ثم نفاه إلى مراكش حتى مات هناك، وابن باجة كذلك مات مسموماً بمدينة فاس، وغيرهم من الفلاسفة المضطهدين.

لازالت الفلسفة منبوذة إلى وقتنا الراهن على كل المستويات، بدءاً من المستوى الرسمي الذي لا يكفل التقدير المادي والمعنوي اللازمين لكل من يخدم الإنسانية معنوياً ووصولاً إلى مستوى الأسرة، أعني الآباء واستصغارهم لدور الفيلسوف أو المفكر ويرون أنه لا يرقى إلى ما يتمنونه لمستقبل أبنائهم والنهوض بهم، فهم يرون أنها ليست بالمهنة التي يحدد لها رواتب تكفُل لأصحابها عيشة كريمة.

ومن أسباب عدم تقدير الفيلسوف، عزوف العامة والخاصة عن القراءة، فهؤلاء أفكارهم وأقلامهم هي سلعتهم وما أثمنها من سلعة، فإذا ازدهرت القراءة راجت سلعهم وكان لهم عائد مادي يحفظ لهم حياة كريمة وتقديراً معنوياً واسعاً يشجعهم على الإتيان بالمزيد مما لديهم، وبالتالي لا عيب أن يتمنى الآباء لأبنائهم أن يصبحوا فلاسفة ومفكرين بجانب أمنياتهم أن يصبحوا أطباء أو مهندسين.

لهذه الأسباب سابقة الذكر، لم أختر الفلسفة كتخصص لدراستي الجامعية، وانحزت إلى تخصص القانون، ولكن بعد ذلك أحسست أنني قد أجحفت في حق الفلسفة، وندمت لأنني لم أتبع ميولي العقلية والنفسية، وانحزت إلى ما يمليه علينا أباؤنا وثقافة مجتمعاتنا، فأدركت أن التفكير (لاسيما إن كان فلسفياً)، ورغم كونه في ديننا الحنيف فرض عين على كل ذي عقل، قد أصبح في ثقافتنا الهاوية إما عادة سيئة ينبغي التخلص منها، أو رفاهية لا نملك مقوماتها.

كيف أن الحاجة الضرورية إلى التفلسف قد احتلت المركز الأخير في قائمة أولويات مجتمع ينخر الفساد في عظامه ويُهدد أساسيات وجوده؟ وكيف أن القيم التي شكَّلت أحد مباحث الفلسفة الرئيسة (من حقٍ وخيرٍ وجمال) لا قيمة لها دون جوهرٍ يفعلها هو الإنسان؟ وكيف أن الفلسفة ليست حُلة نرتديها لنستر بها عورات جهلنا وتخلفنا ونفاقنا: لنكف إذن عن التفلسف ريثما نستحقه، ولتكن اللافلسفة!

على أنني في لحظة مراجعة ضرورية لواقعنا الغث، أدركت أن الفلسفة عندنا تعيش في الهوامش وتبحث عن الورود في المقابر، وأن جريمة المجتمع ضد الفلسفة هي كجريمة قاطف الزهرة ليزهو بها في معطفه قليلاً ثم لا يلبث أن يلقي بها لتدهسها أقدامه وأقدام الآخرين! أو كجريمة الممارس لقتل الأبرياء لا لشيء إلا لتخلو له ساحة العبث، فيلهو مرحًا وغباءً فوق أشلاء ضحاياه!

وجدتُ العوام وأنصاف المتدينين وأرباع المثقفين في وطني ينظرون إلى الفلسفة كتهمة! فهي تارة «سفسطة»، وهي تارة أخرى «كفرٌ وزندقة»، وهي تارة ثالثة «فذلكة ممقوتة»!

إشراقات.

ما كانت الزهرة آثمة، وما كان البريء مُعكرًا لصفو الطُهر، وما كانت الفلسفة معيبةً مذمومة. ألا تراها تتربع على عرش المعارف في معاقل الحضارة قديمًا وحديثًا؟ ألا تراها غوثا للحيارى في دروب العلم، طبيعيًا كان أو إنسانياً؟ ألا تراها بما تثيره من دهشة وتساؤلات مقتحمة لمجاهل الوجود والعقل واللغة، مشخصة لأمراض الواقع؟ بل ألا ترى المشتغلين بها في الغرب هم قادة الفكر وصانعوا الرأي وراسموا السياسات؟

الفلسفة بالنسبة للعلوم الأخرى كنسبة الروح إلى الجسد لدى الإنسان، ونحن بحاجة إلى من يعالج الجسد إذا اعتل ومن يسرّي عن الروح إذا ضاقت. لنأخذ على سبيل المثال التساؤلات التي طرحها مايكل ساندل (أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة هارفرد) بخصوص الحد الفاصل بين منطق السوق والفضائل في كتابه الموسوم بـ«العدالة»، والذي يمثل نموذجا للشك المنهجي والحذر الفلسفي حيث يطرح أسئلة شائكة دون أن يدعي أنه يملك إجابات قاطعة لها، من هذه الأسئلة: «هل يعتبر إخضاع الفضيلة لمنطق السوق أمراً جيداً؟ هل من الممكن تسعير الفضائل الإنسانية وإخضاع قيم كالحب والصداقة والشجاعة لقانون العرض والطلب؟ وماذا عن تأجير أرحام الأمهات أو التبرع بالحيوانات المنوية مقابل نظير مادي أو الإستعانة بجيوش المرتزقة من أجل حماية الوطن؟

إذا كان منطق السوق حاكما للنشاط الإنساني فهل من الممكن بيع الجنسية وحقوق الهجرة؟ بيع أصوات في الإنتخابات؟ عرض أطفال الرضع في سوق للتبني؟

ما كانت الفلسفة معيبة مذمومة، وإلا فهل نعيب الدين الحنيف حين نرى بعض أصحاب الجلابيب واللحى يتاجرون به ابتغاء دنيا يصيبونها؟ وهل نعيب العلم حين يغدو وهمًا خادعاً على أيدي الجهلاء؟ وهل نعيب التعليم حين يعبث به الحمقى فيجعلونه سلعة للبيع والشراء؟ وهل نعيب قيم المجتمع حين يُسيطر عليها أهل الهوى والرياء؟ وهل نعيب التاريخ حين يكتبه اللصوص وسافكو الدماء؟ وهل نعيب اللغة حين ينطق ويتلاعب بها العامة والدهماء؟ وهل نعيب وسائل الإعلام حين يعتلي منصاتها مرضى العُهر والغباء؟ وهل نعيب المختنق حين نحول بينه وبين الهواء؟

نعيب الفلسفة والعيب فينا، وليس للفلسفة عيب سوانا، ونهجو المنطق بغير ذنب، ولو نطق المنطق لنا هجانا.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

ثقافة الاعتراف .

الدين والظمأ الأنطولوجي للرفاعي: البحث عن الإيمان في عصر الحداثة

عماد الهلالي // باحث عراقي متخصص في الأديان

صدر مؤخراً كتاب في لبنان والعراق، بين دار التنوير في بيروت ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ضمن سلسلة «تحديث التفكير الديني» للمفكر الاسلامي العراقي الدكتور عبد الجبّار الرفاعي يحمل عنوان: «الدين والظمأ الأنطولوجي». وربّما تبدوا مفردة «الأنطولوجي» [ontology] غريبة إلى حدّ مّا على القارئ أو السّامع الذي لم يستأنس بها، إلاّ أنها بحثت في عدد من الكتب الفلسفيّة، وعلى وجه الخصوص الفلسفة الوجودية، سواء كانت إيمانيّة، كإيمانيّة الفيلسوف الدنماركي كيركوكورد (ت 1855م)، أو المفكر الايراني المعاصر مصطفى ملكيان(ولد 1955م)، أم إلحاديّة، كإلحاديّة الفيلسوف الفرنسي سارتر(ت 1980م)، أو الفيلسوف والمفكر المصري عبد الرحمن بدوي(ت 2002م). (1)

«الأنطولوجي» تعادلها بالعربيّة «الوجودي»، وهي دراسة الأشياء (الموجودة) في ذاتها من حيث وجودها. أي دراسة الموجود بما هو موجود، من أجل الوصول إلى فهم واستيعاب حقيقة الموجود كما هو، إن أمكن ذلك. ويشرح عبدالجبار الرفاعي ما يعنيه هو بعنوان كتابه في مقدمته قائلاً: «أعني بالظمأ الأنطولوجي الظمأ للمقدس، أو الحنين للوجود، إنّه ظمأ الكينونة البشريّة، بوصف وجود الإنسان وجوداً محتاجاً إلى ما يثريه، وهو كائن متعطّش على الدوام إلى ما يرتوي به».

استرداد الذات المهدورة

يتكوّن الكتاب من مقدمة وسبعة فصول. الفصل الأول «نسيان الذات» بمثابة توطئة تفضح التعسف والاهمال والتجاهل الذي تعرضت له «الذات الفردية»، وكيف تم اهدارها في أدبيات الجماعات اليسارية والقومية والاسلامية. ففي التفاتة دالة يؤشر الرفاعي إلى كيفية تضييع تلك الذات التي طمسها ركام هذه الأدبيات الحزبية، قائلاً: «يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألّم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويلحد بمفرده. ويجتاحه بمفرده أيضاً: القلق، اليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والسوداوية، والعدمية، والجنون... إلخ. لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلّا عندما تتحقّق وتوجد الذات الشخصية، وهذه الذات لا تتحقّق من دون الفعل، فالوجود الإنساني لا يصل إلى الامتلاء إلّا بالفعل وحده. الذات البشرية وجودها وصيرورتها الحرّيّة، وحيث لا حرّيّة تنطفئ الذات. الحرّيّة ليست أمرًا ناجزًا قبل أن نشرع باستعمالها، وجود الحرّيّة يعني

ممارستها. الحرّيّة لا تتحقّق بعيدًا عن مسؤولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرّيّة تنتفي الذات، إذ لا تغتني الذات وتتّسع وتتكامل إلّا بالحرّيّة».

تديّن الحب والجمال الروحي الأخلاقي العقلي

الفصل الهام هو الثاني، الذي يحمل عنوان «نسيان الإنسان»، وهو في الحقيقة محاولة أوليّة لكتابة السيرة الذاتيّة للمؤلّف، مع وعوده بإكمال هذه السيرة التي كتبها بحذر شديد جداً. علماً بأنّ الفصول الأخرى للكتاب هامة أيضاً، بما تحمل هموم الدين وإيمان الإنسان في العصر الراهن، وتسعى لتخليصه من دين البغض والكراهيّة ونفي الآخر إلى دين الحب والمحبّة وقبول الآخر والتصالح والتعايش السلمي مع الحداثة.

«نسيان الإنسان» محاولة أوليّة لكتابة سيرة روحية أخلاقية فكرية ذاتيّة، بحسب وصف المؤلف، وهذه السيرة قد خضعت إلى مقص الرقيب، ولكن هذا المقص كان من المؤلف نفسه، حاول في هذه السيرة جلد الذات بالذات، ولكن بطريقة طريفة وخفيفة، أراد المؤلف المحترم البوح ببعض ما تيسّر له من خلجانات داخليّة لتخفيف بعض الآلام، ولكن هناك وكأنّما رقيب يراقب المؤلّف وينتابه خطوة بخطوة. ومن الجميل أن الرفاعي لا يخجل من التصريح بذلك، إذ يكتب: «لا أزعم أني أمتلك ما يكفي من روح المجازفة والمغامرة والشجاعة، لتدوين ما يخدش الحياء، أو ينتهك التابوات المتجذرة في عالمنا، خاصة وأني مازلت منتمياً للحوزة، ومتساكناً مع الإسلاميين بألوانهم واتجاهاتهم كافة، وحريصاً على حماية ذاكرتي المشتركة معهم، وعدم التضحية بعلاقاتي التاريخية، بل أعمل على تعزيزها، وعجزي عن الانفصال والخروج والانشقاق على المحيط الاجتماعي، ذلك أن من يعترف بخطئه في مجتمعاتنا يغامر بفقدان هويته، ويكون الطرد والنفي واللعن مصير كل من ينتقد قبيلته وطائفته وحزبه».

«نسيان الإنسان» فصلٌ أخّاذ، بما يحويه من سرديات عن الحياة الخاصّة والعامّة، وانطباعاته عن بعض الأمور والشخصيّات التي عاصرها، وعن المعرفة الدينيّة وتجربتها، ووسائط نقلها، والطقوس ببنيتها الإجتماعيّة - الدينيّة المرتبطة بأحداث عاصرها المؤلف أو سمعها. الرفاعي هنا يقدم لنا تجربته الدينية الشخصية «الروحية والأخلاقية والعقلية»، ويشرح لنا نمط تدينه الذي هو محصلة رحلة حياة ملونة عبرت محطات متعددة، وهو كما يصفه: «تديّن الحب والجمال الروحي الأخلاقي العقلي». يحدثنا الرفاعي عن دينه فيقول: «الدين الذي اعتنقه هو الاسلام الانساني الرحماني، الدين فيه هو الحب، والحب فيه هو الدين». ويقدم لنا سيرة حياته ومنعطفاتها وما واكبها من تكوين وتراكم طويل، وعبور محطات متنوعة، بوصف هذه السيرة مثالاً على رحلة باحث عن نمط من التدين الروحي الأخلاقي العقلي، الذي تشرق فيه الروح في عصر يتفشى فيه تدين بلا روح، والأخلاق في عصر يشيع فيه تدين بلا أخلاق، والعقل في عصر يهيمن فيه تدين بلا عقل، والجمال في عصر تدين مناهض للجمال، والحب في عصر تدين الكراهية.

يلخص الرفاعي هذا التفسير للتدين بما يصطلح عليه بـ»إنقاذ النزعة الانسانية في الدين»، وهو بمفهومه لا يستنسخ أو يطابق ما تشي به بعض الفلسفات التي تتبنى نزعة انسانية مفرغة من

المضمون الروحي المعنوي، بل يشدد الرفاعي على أنه يعني بـ «الإنسانية في الدين»: (تجديد الصلة بالله، وذلك يبدأ بتجديد الصلة بالإنسان، لكن الغائب الأكبر هو الإنسان، في خطاب معظم الجماعات الإسلامية، وبعض المبشرين بالأديان.. والخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» في أدبيات الجماعات الإسلامية والدعوة للاعتراف ببشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقةٍ تتكلّم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل. ان العلاقة بالله لا تأخذ نصابها في تشييد حياة روحية أخلاقية أصيلة إلاّ اذا كانت حرة، اي انها ينبغي ان تكون علاقة مبنية على حرية واختيار، لا اكراه وامتهان واسترقاق).

في رأيي إن وصف وتحليل الإنطباعات الداخليّة، والتجربة الروحيّة «نسيان الإنسان» ومنابعها الروحيّة والفكريّة، هي بؤرة اهتمام المؤلف، لكن ذلك يندرج في إطار أوسع يقدم ثروة من المعلومات والإكتشافات عن الحياة الروحيّة للمؤلف وبعض من عاصرهم. ومن هنا يقدم الكتاب لمحة تاريخيّة عن تشكّل الحياة الماديّة ــ الروحيّة، ثم السياسيّة، ومن ثَمّ العودة إلى الحياة الروحيّة، ولكن بنظّارة أخرى، ورؤية معرفية تختلف عن المعرفة السابقة. كما يحتوي الكتاب على تحليلات هامّة عن بعض الأحداث والشخصيّات في الفترة التي عاشها المؤلف، والنتائج المعرفيّة والروحيّة التي آلت إليها.

في الدفاع عن الإيمان والقيم الروحيّة

إنّ كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» للدكتور الرفاعي مساهمة فريدة من نوعها، وقيمة في دراسة الإطار العام للدين والتديّن من خلال المعرفة والثقافة والمجتمع. وهو يرسم للإنسان المعاصر لوحة أخّاذة عن المشهد الديني بمؤسساته ومرجعيّاته الثقافيّة والمعرفيّة، وبأفكاره وفئاته، وحياته الدينيّة والروحيّة. حاول المؤلف دفع شبهة حذف الدين عن المجتمع أو القضاء عليه كما يدّعي البعض، بل يؤكد على توليد فهم آخر للدين غير الفهم والتفسير الأصولي المنغلق، وخير شاهد على ذلك كما شاهدته بأمّ عيني ولمسته من خلال حواراتي مع بعض الشخصيّات الغربيّة، وجود تيّار الدين المسيحي في البلدان المتحضّرة، ولكنّه دين وتيّار ليبرالي-عقلاني، متصالح مع أغلب ما جاءت به الحضارة العالميّة.

تطرّق المؤلف إلى بحث غاية في الأهميّة، وهو يدغدغ به مشاعر وإيمان المسلم المتديّن المعاصر الذي يبحث عن الوجود والكينونة والهويّة، ونصحه بأنّه لا خلاص إلاّ بالخلاص من أدلجة الدين، لذلك تطرّق إلى شخصيّة الدكتور علي شريعتي(1977م) الملقّب بـ(معلّم الثورة) في ايران، وكيف عمل على «ترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا». يتحدث الرفاعي هنا عن شريعتي بوصفه ممثلاً لتيار الاسلام الأيديولوجي، الذي يمثله عدة مفكرين معروفين، وفي سياق رؤاه صاغت الجماعات الاسلامية مقولاتها، واختزلت الدين بتحويل الدنيوي إلى ديني، وعدم إدراك مهمة الدين المحورية في «إرواء الظمأ للمقدس» حسب قول الرفاعي. وهو ينبهنا إلى أن الدكتور علي شريعتي وغيره من ممن أدلجوا الاسلام: «لم ينبهنا إلى ضلوعنا المهشمة، والى ما يجتاحنا نحن البشر، من: القلق، اليأس، الاغتراب، الضجر، السأم، الألم، الحزن، الغثيان، فقدان المعنى، ذبول الروح، انطفاء القلب، الجنون... إلخ. إنّه كمن يضع بأيدينا مصابيح شديدة الإنارة، ليكشف لنا بؤس العالم. لكن عالمنا الجوّاني الباطن

كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» وليمة معرفيّة لكل دارس للدين وباحث فيه، وهو في نفس الوقت مائدة نفحات روحيّة أخلاقية للذين يحملون هموم الدين في العصر الحاضر.

يظلّ مجهولًا مهملًا. لم يتنبه شريعتي إلى أنّه لا ينبغي لنا أن نطارد ظلام العالم، فيما نحن نجهل ظلام أنفسنا، ونتضور لجوع العالم، ونحن لا نشعر بجوع أنفسنا، ونحترق لظمأ العالم، ونحن لا نتحسّس الظمأ الأنطولوجي للمقدس في ذواتنا... إلخ». ويضيف الرفاعي: «شريعتي غالباً ما ينسى الذات، فيقفز للتفكير في المجتمع، يفتّش مباشرةً عن رسالةٍ للدين في المجتمع، بل يريد أن يرى أثراً إيجابياً للدين هناك، يرحّل الدين مباشرةً إلى المجتمع، من دون أن يمرّ بصناعة الذات». الرفاعي يعتقد أن الدين يبدأ ببناء الذات أولاً، ثم المجتمع، إذ يصرح: «الدين لا تتحقق مهمته في المجتمع، إلّا من خلال إعادة بناء الذات، بالمعنى الأنطولوجي العميق. بمعنى أن إفقار الذات إفقار للمجتمع، اعادة بناء المجتمع تبدأ بإعادة بناء الذات».

ومن المؤسف أن الاسلام الأيديولوجي اليوم في العالم الإسلامي، تجسّد في صور بشعة وقبيحة وبأشكال مختلفة، تنتج البغض والكراهيّة وحب الإنتقام من الآخر.

يؤكد الرفاعي على مراجعة النصوص والموروثات الدينيّة، من تفاسير قرآنيّة وشروح الحديث وعلم الكلام (العقائد) أو علم الفقه وأصوله الراسخة في أذهاننا، حيث أصبحت هذه النصوص من المسلّمات، وفي كثير من الأحيان يحرم على الفرد مناقشتها. هذه النصوص وبهذه الرؤى والتفاسير صارت تلغي الأخر، وأصبحت مصدراً للكراهيّة والقتل.

إنّ سبب الإنسداد الديني والحضاري الذي يعانيه العالم العربي والإسلامي ككل يعود إلى الإنغلاق الكامل داخل يقينيّات القرون الوسطى التي تتخذ صفة الحقيقة الإلهيّة المقدسة التي لا تُناقش ولا تخضع للعقل بأيّ شكل من الأشكال. وإلى الآن يعيش المسلم التقليدي سجين يقينيّاته المطلقة التي أصبحت كالقلعة المسيّجة والمحاصرة داخل الحضارة العالميّة التي تتسع رقعتها يوماً بعد يوم. (2)

إذن علينا أن نفصل بين «دين الأيديولوجيا» و«دين الأنطولوجيا». وباستطاعة الإنسان العبور من جسر الأنطولوجيا ليصل إلى جوهر الدين، والوصول إلى جوهر الدين سيروي الإنسان من الظمأ الذي يعيشه.

الكتاب لا يخلو من حلاوة «التجربة الدينيّة» التي درسها المؤلف نظريّاً، ومزج مع التجربة العمليّة التي مارسها عمليّاً، فخرجنا لنا بنتائج فريدة من نوعها، مع أنّ التجربة الدينيّة في أغلب الأحيان تكون شخصيّة، ومن الصعب تعميمها على الأخرين، ولكن ممكن الإستفادة منها بأفضل ما يكون.

يحتل المؤلف موقعاً فريداً يؤهله للكتابة عن الدين الأنطولوجي والإيمان الروحي، وعن التجربة الدينيّة التي عاشها، فهو مشارك بارز في المشهد الثقافي العراقي، والعالم العربي الإسلامي، بل عاش برهة من حياته في وسط عالم الإسلام السياسي، وكانت معارفه وأبحاثه هي ثمرة ارتباط وثيق بالأحداث والشخوص والتيارات الإسلاميّة.

كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» يضم عدة مباحث أخرى بالغة الأهمية، ومن أهمها الفصل الذي تناول فيه المؤلف الانسداد الذي يمنى به التفكير الديني، وعجزه عن التغلب على حالة التكرار والاجترار، فقد حلل الرفاعي المأزق الراهن للعقل الاسلامي، وانتهى إلى أنه يكمن في البنية التحتية المنتجة للتفكير الديني في الاسلام، التي: «تتمثل في الأسس ومناهج التفكير والنظر والأدوات المتوارثة المنتِجة للتفكير الديني في الإسلام، من: المنطق الأرسطي، وعلم الكلام، وأصول الفقه، وقواعد الفقه، وعلوم القرآن، وقواعد الحديث وعلم الرجال...إلخ. بوصفها المادة الأساس لتشكيل الرؤية للعالم، وبناء العقائد، والتفسير، والمدونة الفقهية، والمعارف الإسلامية، التي يكرّر العقلُ الإسلامي فيها ذاتَه باستمرار، ولا يني يستنسخ ما قاله الأوائل من أئمة الفرق والمذاهب، ويستأنف قواعدهم وعباراتهم ومصطلحاتهم وآراءهم كما هي».

يكتشف الرفاعي أن: «هذه المعارف تشكّلت بالتدريج في مرحلة بعيدة زمانياً عن عصر البعثة الشريفة، واستقت من المعطيات السائدة في عصرها، ولم يتخطَ أفقُ انتظارها من الدين المشروطيةَ اللغوية والسياسية والاجتماعية والنظام المعرفي والرؤيةَ للعالم المهيمنة فترةَ انبثاقها». ويخلص الرفاعي إلى أن التفكير الديني في الاسلام لن ينطلق ما لم يغادر أنساقه وأدواته وقوالبه وقبلياته وأحكامه المسبقة السابقة. يكتب الرفاعي: (لابد من الخروج عن المناهج والأسس وأدوات النظر الموروثة للتفكير الديني، بوصفها «أنساقاً عميقة» وحدوداً نهائية، يعاد انتاج الأسئلة والأجوبة ذاتها من خلالها كل مرة. إنها تعطّل العقلَ، وتسجن عمليةَ التفكير الديني في مداراتها المغلقة، ولا تكف عن التكرار والاجترار، تبدأ من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تبدأ. تبدأ من أصول الشافعي ولاهوت الأشعري لتنتهي بهما، وتنتهي بهما لتبدأ منهما.. وهكذا).

كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» وثيقة ناصعة تكشف عن تجربة روحيّة - إيمانيّة للمؤلف، تبلورت خلال مراحل حياته المختلفة. كتاب «الدين والظمأ الأنطولوجي» وليمة معرفيّة لكل دارس للدين وباحث فيه، لكلّ من يبحث عن الإيمان في عصر الحداثة، وهو في نفس الوقت مائدة نفحات روحيّة أخلاقية للذين يحملون هموم الدين في العصر الحاضر، بل هو نص مكثف موحي ملهم يضئ روح القارئ وقلبه وعقله.

الهوامــش :

1 ـ علماً بأن الدكتور الرفاعي ومن خلال إصدار العدد (56-55) من مجلة "قضايا اسلاميّة معاصرة" 2013م، بمحوريّة: (الإيمان الوجودي وديانة الضمير الفردي، سورون كيركوكرد 1855-1813). وكتاب:"الحب والإيمان عند سورين كيركوكرد" (تحرير وتقديم)، وكتابه الأخير الذي نحن بصدده، سنواجه ميوله الشديدة إلى المدرسة الوجوديّة المؤمنة.

2 ـ انظر في ذلك: صالح، هاشم، الإنسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ ط1، بيروت، دار الساقي بالإشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2007م، ص 30.

ياغـــــورت أفكـــــار» الثقـــافي

د. محمد غاني *med.ghani@yahoo.de* // باحث في الأكسيولوجيا والديونطولوجيا

هذه شهادة توصلت بها المجلة من الباحث محمد غاني، مُخصصة للمجلة، ورغم نُبْل كلمات مُحررها، إلا أن ذلكلا يعفي أسرى المجلة من التأكيد على أننا لا زلنا في بداية الطريق، بل في الخطوة الأولى، ونروم الانتصار لثقافة الاعتراف والمساهمة في رد الاعتبار للكتاب والرهان أساساً على المقاربات العلمية في تناول الظواهر والقضايا والمفاهيم.

يشتهي كل فرد منا وجبة شهية خفيفة على البطن، غنية بالفوائد الغذائية، يتقوى بها خلال يومه، باردة في فصل الصيف، دافئة في فصل الشتاء، ومن هاته الوجبات التي قد يحضرها الفرد داخل بيته أو قد يشتريها من السوق، من إنتاج وطني أو مستوردة من الخارج، منتوج «الياغورت».

حين يجلس أحدنا في المقهى، في غالب الأحيان يقرأ الجرائد، أو المجلات، والتي أصبحت ولله الحمد تتعدد وتختلف في بلداننا العربية شيئاً فشيئاً، وأصبحت أيضاً تنتج عدداً كبيراً من المجلات والجرائد الكبرى في الوطن العربي كمجلة «أفكار» المغربية وأختها الأردنية ومجلة «الرافد» ومجلة «همااليل» الإماراتيتين وغيرها من المجلات القيمة التي تصل إلى مختلف البلدان العربية، وكمجلة «اليمامة» السعودية وغيرها ببلد البيت الحرام.

مقالات مجلة «أفكار» المغربية، يمكن اعتبارها بمثابة «ياغورت ثقافي» مُغْر للقراءة، فهي محضرة بشكل جيد، منكهة بنكهات فكرية لذيذة، سهلة الهضم لدرجة غريبة حيث أنك لا تحس بالوقت وأنت مشدوه بما تتغذى به، بل يقبل عليها حتى من لديهم حساسية مفرطة للألبان، وذلك لأن لبنها منسم بمضادات للفيروسات الفكرية، تقوى مناعة القارئ ضد كل تطرف.

تحتوي مقالات مجلة «أفكار» أيضاً على ما يُشبه «أنزيمات ثقافية» تسد كل نقص في أنزيمات لا تفرزها أدمغة القراء، بمعنى أنها تدلك على أحدث المناهج وأصوب الطرق التي تنهض بحالك إلى

تحتوي مقالات المجلة على ما يُشبه «أنزيمات ثقافية» تسد كل نقص في أنزيمات لا تفرزها أدمغة القراء.

a f k a r

الملف

ثقافة الاعتراف.

واظب على ياغورت «المجلة»، فقد تتقوى طريقة امتصاصك لكل ما هو مفيد في أنظمة غذائية ثقافية أخرى، وقد تستفيد أحسن إفادة من كل الفيتامينات الفكرية دون أي سلبيات جانبية.

الأحسن، أحدث البرامج البحثية وأصوب المشاريع الثقافية التي يمكن أن تسهم في تنمية عالمنا العربي.
إذا واظبت على «الزبادي الثقافي» لمجلة «أفكار» فلن تصاب بأي من السرطانات الثقافية التي قد تصيب أي قارئ لـ«ياغورت» آخر من إنتاج دار أخرى لا تختار موادها الأولية بعناية، والتي ليس فقط سهلة الهضم بل، وأيضاً تساعد نمو عظام جسدك الثقافي وأسنان فيك الفكري.
واظب على ياغورت «أفكار»، فقد تتقوى طريقة امتصاصك لكل ما هو مفيد في أنظمة غذائية ثقافية أخرى، وقد تستفيد أحسن إفادة من كل الفيتامينات الفكرية دون أي سلبيات جانبية.
لا عجب أن «ياغورت أفكار» يجعلك تتخلص من كل ما هو سَام داخل جسدك الثقافي دون ألم، لأنك مُخَدّر ببهارات الأفكار النيرة التي تستلذها كل صباح مع قهوتك قبل الخروج الى عملك.
مكونات زبادي «أفكار» لا تخفى على كل من يقتنيه بشكل شهري، فهو مكون طبعاً من قشدة فقرات طرية ممزوجة بشكل جيد مع «فانيليا» الروابط والتعابير الحلوة. يحرك كل كاتب هذا الخليط فوق نار فكرية هادئة، يضيف قليلاً من سكر الابداع ويواصل التحريك حتى يحصل على خليط متجانس.
يصب الخليط في أكواب صفحات المجلة، ويضع في كل كوب تشكيلة من فواكه الصور ويزينها بشيء من نعناع هندسة الأشكال، توضع أكواب أوراق المجلة في ثلاجات مكاتب توزيع المجلة بمختلف الدول العربية، وتقدم للقارئ بالهناء والشفاء.

محمد عزيز الحبـــابي: الفيلسوف والإنســـان

محمد وقيـــدي // إبستمولوجي مغـربي

تنشر مجلة «أفكار» بعض الشهادات التي حررها المفكر المغربي وعالم الإبستمولوجيا محمد وقيدي في حق الفقيد، الفيلسوف محمد عزيز الحبابي، وجاءت بعنوان: «محمد عزيز الحبابي: الفيلسوف والإنسان»، وهي شهادات نُشرت سلفاً في الصفحة الشخصية للأستاذ وقيدي في موقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك» بين 2014 و2015.

الحبابي المُؤسِّس

غيبت الموت عنا منذ ما يزيد عن عقدين من الزمن فيلسوفاً كانت له أفضال لا يمكن نكرانها على الدرس الفلسفي في المغرب. ونشعر، كلما استعدنا ذكراه، بأن علينا كمشتغلين بالفلسفة دينا إزاء هذا الرجل الذي ينبغي إنصافه باستعادة أفضاله المتعددة على الدرس الفلسفي، وخصاله النادرة التي نحكم شخصيا بندرتها، وبأنها كانت تعود إلى طبيعة شخصيته وطبيعة موقفه الأخلاقي بصفة عامة.

تميزت حياة الحبابي الفكرية والثقافية بصفة التأسيس، إذ وجد نفسه مباشرة بعد عودته إلى المغرب أمام مهمة تأسيس في مستويات متعددة. فمن حيث تقلده المبكر لمنصب عمادة كلية الآداب بالرباط، عمل على تأسيس تقاليد الدراسة الجامعية بصفة عامة، وكان شديد الحرص على حرمة المؤسسة الجامعية التي يتحمل مسئوليتها. ومن حيث هو فيلسوف، أسَّسَ شعبة الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع، واجتهد في جلب كفاءات من المغرب ومن خارجه للقيام بمهمة التدريس في تلك الشعبة بقسميها اللذين كان التدريس في أحدهما باللغة العربية، وفي الآخر باللغة الفرنسية، مع حرص محمد عزيز الحبابي ذي الدلالة الإيجابية على وجود حِصَص مشتركة بين القسمين من أجل تكوين أفضل للطلبة.

تخرج من هذه الشعبة عدد من الطلبة الذين سيكلفون بعد تخرجهم بتدريس الفلسفة في التعليم الثانوي أو سيلتحقون بالتعليم في الكلية في وقت لاحق، عدا بعض الخريجين من جامعات أخرى من بلاد عربية مثل مصر وسوريا. وعندما التحقنا بالكلية وجدنا أفواجاً من الطلبة الذين سبقونا إلى التخرج، حيث تخرج محمد عابد الجابري، والطاهر وعزيز، ومحمد مصطفى القباج، ثم تلتهم أفواج أخرى. وكان للجميع دور في ترسيخ الدرس الفلسفي في المغرب على الصعيدين الثانوي والعالي.

مادمنا نتحدث الآن عن الحبابي كمؤسس لابد من الإشارة أيضاً إلى أنه كان مؤسساً لجمعية الفلسفة بالمغرب التي ظل على رأسها إلى أن وافته المنية. وقد نظمت الجمعية عدداً من الأنشطة الفلسفية.

كانت للجمعية باستمرار مجلة تُعْنى بالفلسفة: صدرت في البداية، منذ أواسط الستينيات من القرن العشرين، مجلة دراسات فلسفية باللغة الفرنسية، فكان يشارك فيها بعض الأساتذة الفرنسين الذين كانوا يدرسون مواداً فلسفية في الشعبة، إلى جانب بعض الأساتذة المغاربة.

كما صدرت بعد ذلك مجلة دراسات فلسفية وأدبية التي كانت تنشر مقالات بالعربية والفرنسية معاً. وقد شاركنا في هذه المجلة بمقالات كتبناها في بداية عملنا الجامعي، والتي أخذت مكانها ضمن بعض الكتب التي أصدرناها في بداية الثمانينات من القرن العشرين.

على أن فعل التأسيس لم يقتصر على ميدان الفلسفة التي ينتمي إليها الحبابي بتكوينه وفكره وكتاباته، بل شمل أيضاً الميدان الثقافي والإبداعي، حيث أشرف على تأسيس اتحاد كتاب المغرب وكان أول رئيس له، وظل في هذا المنصب عدة سنوات. كانت أنشطة الاتحاد تقام في مقره الذي كان يدعى دار الفكر، وهو مقر تحتل مكانه الآن العمارة التي توجد بها وكالة الأنباء المغربية.

كنا، ونحن بعد طلبة، نحضر تلك الأنشطة بدعوة من الحبابي، بل وإن بعض الطلبة الذين كانوا قد بدأوا مسارهم الإبداعي منذ ذلك الزمن أصبحوا أعضاء في اتحاد كتاب المغرب، ونذكر منهم الزميلان والصديقان العزيزان ربيع مبارك ومحمد زفزاف. وقد حضرنا جلسات دُعِي إليها شعراء كبار مثل نزار قباني، وعمر بهاء الدين الأميري. كما كان الحبابي يدعو بعض الموسيقيين الذين تمكنا من التعرف عليهم بفضله مثل الراحل عبد القادر الراشدي، الذي كان يحضر معه بعض أعضاء الجوق الوطني، ثم الفقيد صالح الشرقي الذي أصبح صديقاً للحبابي.

لم تكن لقاءات اتحاد كتاب المغرب تقتصر على علة اللقاءات الفكرية والأدبية، بل حاول الحبابي أن يُؤسِّس لعلاقات حميمية بين الأعضاء، وذلك عبر لقاءات كانت تدعى بأربعاء الفكر كان الأعضاء يحضرون عشاءً مشتركاً، وكان كسكساً، ويتبادلون الحديث بصفة شخصية ويعيشون جواً حميمياً. ونعتقد أن هذا من طبيعة شخصية الحبابي.

لم يعد الحبابي منذ نهاية الستينات من القرن العشرين رئيساً لاتحاد كتاب المغرب، ولكنه حافظ على عضويته، ويحضر مؤتمرات الاتحاد بوصفه عضواً، ويشارك في النقاشات الدائرة في المؤتمر، وقد حضرنا معه بعض هذه المؤتمرات بعدما اكتسبنا صفة العضو. وكان الحبابي يحضر مع أجيال جديدة من الكتاب، فتبين من ذلك بساطة شخصيته النفسية غير المبنية على أي نوع من أنواع التعالي: صاحب دعابة ونكتة، وذا شخصية مرحة.

تلك بعض ملامح شخصية المؤسس عند الحبابي، والتي ينبغي أخذها بالاعتبار.

لا يكون من حظ كل أساتذة الفلسفة أن يصبحوا فلاسفة. ونجد أمثلة كثيرة لهذه العلاقة في تاريخ الفلسفة منذ بداياته مع سقراط وأفلاطون وأرسطو، ثم مع فيلسوف مثل هيغل.

جدل الفيلسوف والأستاذ في حياة الحبابي

بعد أن تناولنا شخصية الحبابي مؤسِّس في مجال الفلسفة خاصة والثقافة بصفة عامة نود الآن أن نبرز مظهرين من تلك الشخصية ذاتها هما الفيلسوف والأستاذ اللذين نرى بينهما جدلاً، بما يعني الترابط الذي يكون فيه التأثير متبادلاً.

ولا يخص هذا الجدل الحبابي وحده، بل هو قائم في تاريخ الفلسفة منذ بدايتها الأولى ومستمر في مجالها عبر العصور. وقد أكد هذه القضية الفيلسوف الفرنسي ميرلوبونتي Merleau-Ponty في كتابه «امتداح الفلسفة» حيث أشار إلى أن الغالبية العظمى من الفلاسفة كانوا أساتذة للفلسفة. وهذا يعني أن الفيلسوف ينبثق عن أستاذ الفلسفة، وإن كان لا بد من القول أنه لا يكون من حظ كل أساتذة الفلسفة أن يصبحوا فلاسفة. ونجد أمثلة كثيرة لهذه العلاقة في تاريخ الفلسفة منذ بداياته مع سقراط وأفلاطون وأرسطو، ثم مع فيلسوف مثل هيغل، وعدد كبير من الفلاسفة المعاصرين. وكذلك وجدنا الحبابي عندما كان أستاذنا في الفلسفة.

تميز تدريس الحبابي للفلسفة، فضلاً عما سلف ذكره، بتداخل بين المهمة العلمية بمهمة أخرى إدارية لأنه كان في الوقت ذاته عميداً للكلية، حيث كان لهذا المنصب التزاماته، وكان يصعب عليه أحيانا التوفيق. غير أن الحبابي وجد مخرجاً لتخفيف الصعوبات عليه، إذ كان يستدعينا، وقد كنا قلة في ذلك الزمن، لتلقي الدرس في مكتب العميد. (أتحدث هنا عن الفوج الذي انتميت إليه).

لم تكن دروس الحبابي تتعلق بتاريخ الفلسفة، بل تعلقت بالقضايا العامة للفلسفة مثل الوجود، والكائن، والكينونة، والزمن، والحرية، والإنسان ومصيره، والفن وشروط الإبداع، وغير ذلك من القضايا العامة. أما المذاهب الفلسفية، فقد كان ذكرها يرد ضمن الحديث عن القضايا. أما طريقة الحبابي في دروسه، فقد اتجهت إلى إشراك الطلبة في التفكير في القضايا موضوع الدرس، وإشراكهم بالوعي بالأزمة التي يثيرها الفلاسفة في كل قضية. وتجلت من خلال ذلك مواقف الفيلسوف محمد عزيز الحبابي، كفيلسوف معاصر ينتمي إلى تيار فلسفي هو الشخصانية. ألقى الحبابي دروسه بوصفه فيلسوفاً له وجهة نظر في المشكلات التي يتناولها في الدرس. وعشنا معه بذلك جدل الفيلسوف والأستاذ.

نرى ـ لاستكمال النظرة عن الحبابي الأستاذ الفيلسوف ـ الإشارة إلى جانب آخر من دروسه هو الترجمة التي حرص الحبابي على أن تكون من بين مواد التكوين لطلبة شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس. وقد تقرر درس الترجمة بالنسبة للقسمين العربي والفرنسي من الشعبة، بل حرص الحبابي على أن تكون حصة الترجمة مشتركة بين القسمين، رامزاً بذلك إلى رغبته في وحدة التكوين. ننظر إلى درس الترجمة الذي كنا نتلقاه عن الحبابي بوصفه درساً فلسفياً بحق، لا لأن من كان يدرسه لنا هو الحبابي الفيلسوف فحسب، بل كذلك لأن النصوص التي كنا نشترك في ترجمتها كانت فلسفية. وقد تمرّنا في ذلك الدرس على ترجمة النصوص الفلسفية، وهو أمر سيكون مفيداً لنا كمدرسين للفلسفة بعد تخرجنا في ترجمة النصوص التي كنا في حاجة إليها، بل شجع البعض منا على ترجمة بعض المؤلفات إلى اللغة العربية.

ماهي النصوص التي كانت تعرض علينا لترجمتها؟ إنها نصوص الحبابي الفيلسوف الشخصاني نفسه،

اتجهت طريقة الحبابي في دروسه إلى إشراك الطلبة في التفكير في القضايا موضوع الدرس، وإشراكهم بالوعي بالأزمة التي يثيرها الفلاسفة في كل قضية.

حيث كان في ذلك الوقت ينقل كتابه الأساسي «مِن الكائن إلى الشخص» إلى اللغة العربية، فساهمنا في ترجمة الجزء الأول منه الذي صدر بعد ذلك. كان الكتاب الذي نترجم منه نصوصا هو لنفس الأستاذ الذي يدرسنا، ولكن تبين لنا بعد ذلك أن التجربة كانت مفيدة من حيث أننا كنا نترجم كتابا بحضور المؤلف الفيلسوف، فلم تكن هناك ترجمة حرفية، بل كان هناك أيضاً نقاش حول المضامين الواردة وحول ترجمة المصطلحات الفلسفية الواردة في النص، وهي مناقشات استفدنا منها كثيراً في المرحلة اللاحقة التي أصبح الكثيرون منا فيها مدرسين للفلسفة في التعليم الثانوي، ثم في التعليم العالي. لقد شجعتنا تلك التجربة على ترجمة كثير من النصوص الفلسفية.

بما أننا نتحدث عن الفيلسوف الأستاذ، نرى من الملائم أن نضيف إلى ماقلناه جانباً آخر نظن أن الفيلسوف الحبابي لم تغب عنه التزاماته في التكوين، ونقصد بذلك العمل الذي كان يلح عليه الحبابي من أجل ضبط المصطلحات الفلسفية بتمثل معانيها الدقيقة، وأحياناً المختلفة، وذلك لاستخدامها في تلك المعاني حسب السياق. كان الحبابي يكلف الطلبة بإعداد جذاذات عن تلك المصطلحات. وقد كان هذا العمل مناسبة للتعرف على الموسوعات التي تحدد المصطلح المطلوب، وتورد أقوالاً للفلاسفة تتضمن المصطلح، كما كان العمل مناسبة للعودة للمعاجم المتخصصة.

نذكر أننا إقتنينا «معجم الفلسفة» الذي أشرف عليه لالاند منذ ذلك الوقت. مازلنا نحتفظ بكثير من الجذاذات التي لم نتردد، ونحن نقوم بمهمة التدريس والبحث أن نرجع إليها للانطلاق منها على الأقل في ضبط معاني المصطلحات التي نستخدمها. لابد من الإشارة إلى أن هذا الأمر كان من مشاغل الحبابي في التكوين الفلسفي، فقد هيأ في البداية معجماً فلسفياً أولياً دعاه «مصطلحات فلسفية». كما بدأ في مرحلة لاحقة في إعداد قاموس أوسع، وطلب منا بشكل شخصي ونحن ندرس بالجامعة أن نشارك فيه، بل ووضع إسمنا ضمن لجنة ذلك القاموس الذي لم يتم منه تحت إشراف الحبابي غير جزء أول يهم المصطلحات التي تبدأ بحرفي الألف والباء. ولكن لم يكتمل المشروع بعد وفاة المشرف عليه.

تلك بعض الجوانب التي تهم التداخل عند الحبابي بين الفيلسوف الذي يُبدع في القضايا ويحاور المذاهب، والأستاذ الذي له كامل الوعي بضرورة تكوين جيل آخر من المشتغلين بالفلسفة. ولكن، لاغنى عن القول أن الفيلسوف كان مستمراً في تفكيره الشخصي الذي أصدر في موضوعه عدداً من المؤلفات التي مثلت المراحل المختلفة لتفكيره من الشخصانية الواقعية إلى الشخصانية الإسلامية، ثم إلى الفلسفة الغدية. لم يغب عن الفيلسوف الأستاذ، ولم يمنع الأستاذ شخصية الفيلسوف عن الاستمرار.

موقف الشخصانية الواقعية للحبابي من ابن خلدون

ابن خلدون مفكر من الحضارة الإسلامية اهتم به باحثون من مختلف جهات العالم، كما ترجمت أعماله إلى لغات مختلفة، فلم يكن غريباً أن يهتم به الحبابي من وجهة نظره الشخصانية الواقعية وأن يسجل موقفه منه، متحاوراً خلال ذلك مع التيارات الفلسفية الأخرى التي تناولت بالدرس ذلك المفكر ذا القيمة الاستثنائية. وقد بدأ اهتمام الفيلسوف الشخصاني بابن خلدون مبكراً، حيث أشرف، وهو عميد لكلية الآداب والعلوم الإنسانية، على تنظيم ندوة سنة 1962 حول ابن خلدون، ودعا إليها مشاركين من المغرب وخارجه.

وكانت مشاركته في الندوة عبارة عن عرض بَيَّنَ من خلاله أصالة المنهجية الخلدونية التي دعا إلى تطبيقها عند دراسة الظواهر التاريخية، بل إن هذه الدعوة هي التي تشكل أصالة الفكر الخلدوني بكامله. وقد دعا الحبابي إلى ذلك أجل القيام بمقارنة في هذا المستوى بين ابن خلدون وديكارت، علماً بأن المقارنات كانت في السابق بين ابن خلدون والمفكرين الاجتماعيين في العصر الحديث.

رأى الحبابي أن كلاً من ابن خلدون وديكارت يلتقيان من حيث نقد كل واحد منهما لسابقيه، كما أنهما يلتقيان في الربط بين ذلك الانتقاد وبين الدعوة إلى تطبيق منهج جديد ينبغي الالتزام بقواعده من أجل بلوغ حقيقة الموضوعات المدروسة.

أدى إيمان الحبابي بأصالة المنهجية التاريخية عند ابن خلدون إلى توجيه أحد طلبته في ذلك الوقت، ونقصد محمد عابد الجابري، بجعل بحثه لنيل الدراسات العليا متعلقا بمدى التزام المؤرخين المغاربة المعاصرين بالمنهجية التي دعا إليها ابن خلدون، وقد تمت مناقشة البحث في الموسم الجامعي 1966-1967.

لم يقف اهتمام الحبابي بابن خلدون عند تنظيمه لندوة والمشاركة فيها، بل إن هذا الاهتمام إستمر في دروسه الجامعية التي كان من حظنا أن نحضرها ونلاحظ من خلالها أن الفيلسوف الشخصاني كان منشغلاً بدراسة ابن خلدون. ونتج عن هذا الاشتغال كتاب للحبابي ظهر في البداية باللغة الفرنسية، ثم تُرجم إلى اللغة العربية من طرف زوجته الأستاذة فاطمة الجامعي الحبابي. وفي هذا الكتاب أوجد الحبابي لنفسه مُتسَعاً أكبر لكي يتناول جوانب مختلفة من شخصية ابن خلدون، مما يجعلنا نؤكد أنه بهذه الطريقة مارس، نوعا ما تاريخ الأفكار والفلسفة، ولكننا نؤكد في نفس الوقت أن الغاية البعيدة ظلت هي ممارسة الفلسفة من أجل اتخاذ رأي في الشخصية المدروسة ولاتخاذ موقف من بعض الدراسات التي تمت باللغة العربية أو بلغات أخرى، وتمييز نظرته الخاصة إلى الموضوع.

بحث الحبابي في كتابه عن ابن حلدون عن الجوانب المختلفة من شخصيته، ولكن مايهمنا هنا هو الذات العارفة التي سبق للفيلسوف الشخصاني أن أقر بأصالة منهجيته في التفكير، ورأى أن أصالة ابن خلدون بكامله تكمن في هذه المنهجية. واهتم الحبابي في كتابه أن يضيف إلى أهمية المنهجية الصفة الموسوعية لابن خلدون، وهي الصفة التي جعلت منه موسوعة متحركة بين العلوم يعرف منها العلوم التي دعاها أهل الحضارة الإسلامية بالعلوم الشرعية، كما كانت له معارف واسعة في العلوم الموسومة بالعلوم العقلية، وهي التي أخذها المسلمون عن الحضارة اليوناني السابقة عليهم.

نرى أن انبهار الحبابي بموسوعية ابن خلدون التي تشمل عدة ميادين، وتعدد الأفكار الجديدة التي وردت في كتاباته، أمر طبيعي نلمسه لدى كل قارئ لهذا المفكر الكبير. لكن هذا الانبهار لا ينسي الحبابي في وقوفه عند التجديد المنهجي باعتباره الأصالة التي مَيَّزت ابن خلدون في التاريخ. ولن نقف في مقامنا هذا عند تفاصيل الأفكار الخلدونية الجديدة مثل حديث الحبابي عن العمران البشري ومعناه بوصفه موضوعاً لعلم جديد، ولا عن نظرية ابن خلدون عن العصبية بوصفها العامل المحرك لتاريخ المجتمعات التي ركز ابن خلدون دراسته حولها. سنبقى في حدود ما مثل في نظر الفيلسوف الشخصاني أصالة المفكر الذي كان موضوعاً لدراسته، لأننا نرى، من جهتنا، أنه ينبغي التركيز على اختيار الفيلسوف لهذا المفكر من أجل دراسته.

الانبهار بابن خلدون موقف يصعب الخروج منه، وهو يقود في الغالب إلى التركيز على عظمة ابن خلدون وجدة آرائه، بل وسبقها في التاريخ لكثير من مثيلاتها الموجودة عند مفكرين آخرين. وقد انساق كثير من الدارسين العرب بصفة خاصة في هذا الاتجاه، فاجتهدوا في إظهار سبق ابن خلدون للكثير من المفكرين الاجتماعيين في العصر الأوروبي الحديث. لكن الحبابي الذي قال بعظمة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإنساني ككل، يُصَرِّح أنه يهدف من دراسته إلى أن ينظر إلى الفكر الخلدوني بوصفه فكراً حياً ومخصباً، وأن يتلافى ما يميل إليه عدد من الباحثين من اعتبار ابن خلدون نصباً تاريخياً جامداً يدهش بضخامته وصلابته، كما يعبر عن ذلك الحبابي.

نقول بتعبيرنا الشخصي لقد وجد الحبابي في ابن خلدون فكراً عظيماً ليس بالنسبة لحضارته فحسب، بل بالنسبة لكل التاريخ الفكري الإنساني. لكن الفيلسوف الشخصاني احتاط، مع ذلك، من هذه الصفة، فبحث في الفكر الخلدوني عن صفة الإجرائية التي تسمح لمفاهيمه بإمكانية الاستناد إليها لفهم الواقع التاريخي والمجتمعي لبلدان المغرب خاصة والبلدان الإسلامية عامة. ولكن الحبابي يضيف إلى تلك الصفة صفة أخرى لفكر ابن خلدون، وهي قوله عنه بأنه فكر مخصب، ويعني بذلك في نظرنا أن الفكر الخلدوني يمنح للمفكرين والمحللين من فترات لاحقة فرصة الانطلاق من مفاهيمه لبناء مفاهيم جديدة من أجل فكر إجرائي جديد. كل هذا يضفي النسبية في نظرنا على القول بعظمة ابن خلدون وقيمته الاستثنائية.

واجه الحبابي في كتابه عن ابن خلدون مشكلة أخرى هي مدى إمكانية اعتبار الفكر الخلدوني فلسفة أو عدم إمكان ذلك. وقد مَرَّ بنا قول الحبابي أن دعوة ابن خلدون إلى المنهج في علم التاريخ تدفع إلى التقريب بينه وبين ديكارت الذي بدأ تفكيره بالدعوة إلى المنهج ووضع قواعده وطالب بالالتزام بتلك القواعد عند التفكير في أي موضوع كان. فالحبابي نظر إلى ابن خلون بوصفه مفكراً فلسفياً، ولكنه

رأى الحبابي أن كلاً من ابن خلدون وديكارت يلتقيان من حيث نقد كل واحد منهما لسابقيه، كما أنهما يلتقيان في الربط بين ذلك الانتقاد وبين الدعوة إلى تطبيق منهج جديد.

كان مطلعاً بصفة خاصة على الموقف الخلدوني من الفلسفة حيث اعتبرها من العلوم الباطلة لكون العقل فيها يتجاوز حدوده من حيث إنه لا يعتمد فيها على تجربة محسوسة.
لذلك نجد الحبابي يشير هنا إلى مفارقة لدى ابن خلدون والتساؤل عما إذا كان من الممكن اعتبار فكره فلسفة. المفارقة التي لاحظها الحبابي عند ابن خلدون تجعله يُعَبر عن شعور بالإبهام كصفة لتفكيره. وقد تساءل الحبابي من أجل توضيح هذه المسألة عن حضور الفلسفة لدى ابن خلدون، وعن مدى انتمائه إلى أحد مذاهبها التي كانت معروفة في زمنه. وتبين من التساؤل أن ابن خلدون استفاد من الفلسفة في تفكيره، غير أنه لم تكن له تبعية لمذهب فلسفي.
ليس ابن خلدون في نظرنا فيلسوفاً لأنه كان يرفض الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا يجاوز فيها العقل حدوده، كما كان يرفض المنطق الأرسطي من حيث صوريته. وإذا كان الحبابي قد دعا إلى مقارنة ابن خلدون بديكارت من منطلق أنه دعا إلى المنهج، فإن ذلك لا يسمح، في نظرنا، باعتباره فيلسوفاً لأنه اتجه إلى علم التاريخ ودعا إلى إقامته على منهج يقوم على الملاحظة والتعميم.
سؤال آخر يضعه الحبابي حول ابن خلدون لمعرفة قيمته الفكرية الموضوعية هو: هل ابن خلدون رجعي؟ وتوجد هذه الصفة ضمن التصنيف عند أصحاب الميل إلى التحليل الماركسي. ومن هنا، في الواقع، استوحى الحبابي سؤاله ليجيب بما يراه ممثلاً للحقيقة الموضوعية لابن خلدون عن الصفة التي نعت بها ابن خلدون باحث هو لاكوست في كتاب له في حق تفكير ابن خلدون. فقد رأى الباحث في كتابه أن بعض الفقرات في مقدمة ابن خلدون تصطبغ بضبابية فكرية صوفية، وأن هذا المفكر متأثر بردود فعل النساك المتزمتين. ومن الواضح أن ذلك النعت يهم علاقة ابن خلدون بعصره أكثرمما يهم علاقته بعصرنا. كما رأى لاكوست أن بعض فصول المقدمة مضادة للعقلانية.
لا يوافق الحبابي، وهو المؤمن بعظمة ابن خلدون على الأحكام السابقة، ويرى أنها صادرة عن حكم غير موضوعي في حق الرجل وعلاقته بعصره، وكذلك الحدود الموضوعية لعقلانيته. ورأى الحبابي في مقابل ذلك أن ننظر إلى عقلانية ابن خلدون في علاقتها بما كان يسود في زمنه من عقلانيات. فابن خلدون كان عقلانياً في المجال الذي اختار أن يقوم فيه بتجديد منهجي وهو التاريخ، ولكنه آمن بميادين للعقل فيها حدود، ولم يكن لذلك عقلانيا فيها.
رأى الحبابي أنه لا تضارب في أن يكون لمفكر مثل ابن خلدون منهجان يتعلقان بمستويين من الموضوعات التي يتجه إليها التفكير، خاصة وأننا أمام مفكر يقول، مثلما سيقول كانط بعده، بحدود العقل عند التفكير في المسائل الميتافيزيقية التي لا يستند فيها إلى تجربة حسية.
دافع الحبابي هنا عن مفكر ينتمي معه إلى نفس الحضارة وإلى نفس الاتجاه الفكري الإيماني الذي يؤمن بحدود العقل.
بحثنا هنا في موقف الفيلسوف الشخصاني من ابن خلدون في إطار بحثنا الأعم عن علاقة الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة. ونجد هنا في ابن خلدون نموذجاً لحضور واضح للتفلسف من خلال تاريخ الأفكار، أي حضور مزدوج للفلسفة وتاريخ الأفكار بصفة عامة، وتاريخ الأفكار الفلسفية بصفة خاصة.

الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا في تونس: رؤى وتقاطعات

فتحي انقزو // فيلسوف تونسي معاصر
ترجمة: **محمد الإدريسي** *mohamed-20x@hotmail.com* // أستاذ الفلسفة وباحث في السوسيولوجيا، سيدي بنور. المغرب

هل من الممكن أن نتحدث عن «استقبال» عربي أو تونسي للفلسفة الغربية المعاصرة، وللفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا على وجه الخصوص؟ وإذا تم هذا الاستقبال، هل نملك القدرة، أو الحق، في توفير مجموعة من «المتطلبات» الفلسفية لهذا الانخراط في المقولات الفلسفية الرائدة في الفكر المعاصر؟ ربما لا يجب علينا الانتظار إلى حدود الآن لكي نطرح مثل هذه الأسئلة إزاء الموضوعات نفسها ــ حول وضعها موضوع تساؤل أو من خلال الخوف من الخطأ أو الإقدام على تغيير الأسس الكبرى: من أجل المرور، دون تبرير، من نوع إلى آخر، من زمكان إلى آخر، أو، أخيراً وليس آخراً، من لغة إلى أخرى(1). نظراً لكون الاستقبال هو في المقام الأول مسألة لغة، وترجمة أو نقل لغوي قبل أن يكون اختبار فكري؛ يتعلق الأمر بتجربة محدودة أو ممر فوق الحدود في إطار كلية الفكر أو الثقافة التي وجدت نفسها مدفوعة نحو أقصى الحدود، فإنه سيكون قادراً على دعم «الحضور الحي» «présent vivant» (هوسرل) و«عصريته» أو «راهنيته» (هايدجر) في ظل كل المتغيرات الفينومينولوجية لهذا الطرح: الوعي بالذات أو فهم الوجود، والمواجهة اليقظة للعالم أو المسؤولية عن الآخرين... (سارتر، وميرلوبونتي وليفيناس). يتعلق الأمر، على ما يبدو، بتفكير حول مصير الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا في فضاءات الفكر التي حددناها سالفاً ــ تونس اليوم وهنا وهناك ــ لا يمكن أن يجنبنا محاولة بناء هوية خاصة ضمن هذا الفضاء، ولا أن نطمح لنكون جزءا من الأفق العالمي: كلاهما تعبير أصيل عن «فكرة» أو «لمسة نهائية»، عن «إمكانية» أو عن «مشروع» بعيد كل البعد، من حيث أصالته، عن الواقع.

تســــــاؤلات

في ملاحظة [عامة] لحالة الإنتاج الفلسفي بتونس(2)، نجد، منذ البداية، اهتماماً متأخراً ومثير للاهتمام بهاتين الفلسفتين: الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، لأن هذا الحضور، أو الحضور المشترك، يعكس اهتماماً خاصاً بهذا النسق ضمن ما يسمى تقليديا بـ«الفلسفة القارية» «philosophie continentale» مقارنة بالفلسفة التحليلية الأنجلو-ساكسونية(3). منذ زمن طويل، كان شائعاً النظر إلى تاريخ الفلسفة الغربية كقالب للتأمل الفلسفي في كل موقف راهن مع احترام التقليد والوضعية السابقة للثقافة العالمة. تم تغيير هذه النظرة، على وجه التحديد، مع الممارسات الفلسفية بالبلدان

العربية في الشرق الأوسط منذ بداية القرن الماضي-على الأقل، وتغيير شبكة القراءة(4). يطفو على السطح صراع بين القدماء والمحدثين على خلفية المناقشات الفلسفية. بطبيعة الحال، لا يخلو هذا الصراع من تداعيات إيديولوجية أو سياسية ضمن الجدالات أو النقاشات الحالية.

في الواقع، لا تخلو إعادة بناء استقبال تونسي ممكن للفينومينولوجية والهيرمينوطيقا من هذا الغموض الأصلي أو هذه الرؤيا المزدوجة» (ميرلوبونتي) إزاء كل تساؤل فلسفي: أحيانا يتم التفكير دون موضوع وشروط معالجة الموضوع، بمعنى غياب خطاب خاص وخالص، وبالتالي فإن الآثار البلاغية، التي لا مفر منها، قادرة على اختراق الحدود بين هذين المستويين من الممارسة الخطابية. كما أن شبح عداء الفلاسفة قابع دائما في أي محاولة للقول الفلسفي إزاء «وضعية النهضة» «statu nascendi»، بين الحدسانية المنغلقة لدى البعض والشكلية الصارمة لدى الآخرين. في الواقع، نادرا ما كانت الجهود التي بذلت في العقود الأخيرة من القرن الماضي لإيجاد الهوية في سياق الشقاق بين المتنافسين ونظرائهم من مختلف الجهات -من أجل نهضة فلسفية- المترددين وغير الماهرين، مرفقة بوعي [ملتزم] بالرهان الحقيقي لهذا النهضة: إن إعادة التواصل مع باقي القوميات الفلسفية شرط لا غنى عنه لوطنيتها، وكونيتها بطريقة أو بأخرى. يعبر هذا المطلب الملح، من منطلق التعامل مع الفكر كحق (بالفعل) وليس كواقع (بالقوة)، من الناحية الفلسفية، عن مطالب وشروط أخرى سابقة عنه: الطلب الثقافي على الهوية، والاستقلالية والحرية. بالطبع، لا يتعلق الأمر هنا بتصور ممكن لنهضة فلسفية مرتبطة بمشروع سياسي هش ومتحيز لا يترك للفكر سوى مرتبة ثانوية أو فرعية. وفقاً لهذا المعنى، فإن النهضة الفلسفية، في فضاء غير واضح المعالم كتونس، غير مبالية بالسياق التاريخي والسياسي للفكر العربي المعاصر في إطار العودة المستمرة إلى التقليد الأوروبي. إنها أيضا، ولنفس السبب، غير مبالية بمشروع فلسفة عربية معاصرة كما ينادي بها مجموعة من الفلاسفة(5)، فضلا عن سلائف البحث الفلسفي، بما في ذلك الأعمال الأولى في الفينومينولوجيا و/أو الهيرمينوطيقا(6). مما لا شك فيه أن هذا الموقف المستجد والحساس تجاه كل طلب ثقافي مصطنع يفسر إلى حد كبير الأهمية الممنوحة حصرا للمؤسسة الجامعية كنموذج للتدريس والتعلم، وفضاء مثالي للعمل الفلسفي الذي يحكم ويحد من أي إنتاج، من خلال القيود الأكاديمية والديونطولوجية. كما هو الحال بالدول الكبرى خلال العصر الحديث(7)، لا تزال الجامعة محور «مجتمع الحياة الروحية(8)»، وهي فكرة إبداعية وخالدة... أما بالنسبة لنا اليوم، وفي ظل الوضعية الراهنة للعالم، فـ«التفلسف» الممكن، لا يعبر عن احتياجات التفكير، أو بالأحرى الفكر نفسه كـ«ضرورة»، سواء في الأفق الجامع، أو المجتمع مع العالم.

من فينومينولوجيا إلى أخرى

هل هناك شي من هذا القبيل ـ الفينومينولوجي ـ في مثل هذه الحالة؟ أو بالأحرى، هل الفينومينولوجيا في وضعية تمكنها من تعزيز سياق تملك تقليد أو فكر حول الحاضر؟ حتى وإن كان من الصعب الحديث عن الفينومينولوجيا كمصطلح، لا لبس فيه، يحمل «فكرة» أو «منهج» قادر على احتضان كونية الموضوعات والمشاكل، فإن حضور هذا الاسم (Name)، حسب تعبير هايدغر الشاب، قد ساهم في التشكيك في المقاربات الكلاسيكية لتاريخ الفلسفة، في باب أولي، والنشاط الفلسفي نفسه(9). يتعلق

الأمر بتغيير للمواقف من نواحي متعددة: اهتمام خاص بالفلسفة المعاصرة في كليتها وتجاربها التراجيدية وتعبيرها الأساسي عن الاحتمالات الكبرى للإنسانية الراهنة ووعيها الدائم بالصراع مع الذات؛ الحساسية المتكررة في النصوص وتصوراتها الاستلهامية المتعددة والمتنوعة، وأخيرا، فن حي للكتابة في إطار هذا النوع الجديد من التجربة والتدليل (Erfahren) على الفكر ـ نثر فلسفي غير مسبوق، غريب ولفظاني سكولائي، يأخذ بعين الاعتبار الاستماع إلى الوقائع والأحداث، والكلمات والأشياء.

لكن هذا الشيء لم يظهر أبداً دون وجود عيوب: بين عقلانية حاملة لأسسها ومعاييرها و«غطرسة» (hybris) غير منطقية ـ أكثر أو أقل عقلانية !- يختلف هدف التفكير نفسه حسب وجهة نظر الموضوع «الفينومينولوجاوي» نفسه بحسب التعبير المثير لهوسرل. إننا إزاء مفهومين، بالتالي، وممارستين للتطبيق الفينومينولوجي: ينحو التصور الأول إلى «القياس فقط»، لتحقيق التوازن بين مختلف العوامل المستخدمة في التجربة والنص الفينومينولوجي –إنه تفاؤل عام إزاء «بطولة العقل» مستعار من هوسرل(10)؛ بينما التصور الثاني لا يستعير من الفينومينولوجيا سوى روح نهج غير مناسب، بحثا في حدود الفينومينولوجيا، للنهايات وحدود الوجود دون أدنى تأمين مسبق. تعكس الحدود المؤقتة التي تفصل بين هاذين التصورين أو المعسكرين الفلسفيين، والتي لا تمر دون عقبات أو منزلقات ميتافيزيقية غير متوقعة، حقيقة واضحة لكل قارئ للأدب، الضامر لكن الواعد، يملئ اليوم الجوانب الفارغة من خلال الإرث المنسي للقرون، والتاريخ الفلسفي الطويل.

إن السمة الأساسية لكل تجربة فينومينولوجية هي أن تكون قابلة للنقل والترجمة ومعبر عنها من خلال اللغة. يكمن دور الخطاب الفينومينولوجي، سواء كان موضوعه نظري أو بيان علمي، نص صوفي أو مغامرة شعرية، في وضع قانون وصفي، ترنسندنتالي أو انطولوجي، أخلاقي أو ميتافيزيقي، وتحديد البنيات الدلالية للظواهر. في الواقع، لا يعد فعل «الوصف» (Beschreiben) سوى بديل لفعل الكتابة (Schreiben) – كتابة تخترق الظواهر؛ كلا الفعلين هما في الأصل وجهان للفعل الأكثر دقة ولكل فكر أصيل: «الترجمة» (Übersetzen). باستثناء الشروط والصعوبات التقنية للترجمة، نجد أن منبعها فلسفي منذ قرون خلت قبل أن تكون مفترق طرق اللغات والثقافات وتخلق لغتها الخاصة، بمعنى أنها، مثل الإله هيرميس، عابرة للتقاطعات والبلدان البعيدة. إذا كانت الفينومينولوجيا اليوم قادرة عن الحديث بلسان عربي، فليس لكونها ذات جوهر قابل للترجمة وتسمح بديهيا بالتعبير عن أي لغة حية فقط، لكن لكونها ملتقى اللغة الفلسفية الجذابة والمتفلسفة، بمعنى أنها ذات كفاءة كونية تمكنها من التعامل مع تجربة الفكر واستطرادها الخاص. يعد اختبار الترجمة، الذي يسم بداية الفلسفة العربية-الإسلامية وانطلاقتها الأولى نحو العالمية، هو نفسه اختبار الفكر على مستوى الشكل والمضمون، البنية والزمنية..الخ. إن عنصر الشكل وعنصر البداهة يجتمعان لتشكيل جسد وروح الترجمة الفكرية العرضية والمستحدثة للتوليفات القديمة، معروفان في تقليدنا، الأفلاطوني والأرسطي: الجميع على دراية بالكيفية التي بموجبها يتم هذا التبادل.

إن ثقافة ضاربة في القدم منذ قرون طويلة وغنية بالتجارب الروحانية، الأدبية والفلسفية التي تنضب، لا يمكن أن تفتقر إلى الموارد. ربما نحن بحاجة إلى إعادة تنشيط روح جماعة العلماء التي كان يحلم بها هوسرل في نهاية حياته، وأن ننقد التجارب الأصيلة المؤسّسة لتاريخية الحيوية والدينامية

من النسيان. ترتبط الفينومينولوجيا في جزء كبير منها، بشكل مسبق، بالخطاب أو النص، المقدس والمدنس؛ إنها شفافة وراء أي تصور لأشياء العالم، كل الأحاديث اليومية، كل ثقافة فولكلورية أو عالمة. سواء كانت الفينومينولوجيا وصفية أو هيرمينوطيقية فذلك لا يغير شيئا في مضمونها الفلسفي. تعد كتابة الفينومينولوجيا(11) أو الهيرمينوطيقا عودة دائمة إلى الروح الأصيلة لأي فيلسوف: أن نستمع للآخر وأن نضع أنفسنا في مكان الآخر.

الهيرمينوطيقا وما ورائها

وفق هذا التعبير(12)، نجد أن الهيرمينوطيقا تحيل إلى جوهر فعل التأويل أو الفهم الذي يحيل بدوره إلى «... ما وراء عمق الذات – إلى ترنسندنتال مختلف من خارج الذات نفسها يفتح ويخترق الوعي القصدي(13)». في الواقع، إذا كانت الفينومينولوجيا تتوقف عند تجاوز كل ترنسندنتال أو هيمنة من قبل الوعي التخيلي أو ترنسندنتالي، تظل الهيرمينوطيقا، في نهاية المطاف، محاولة للقول بالترنسندنتال مهما كانت وضعيته الأنطولوجية أو الميتافيزيقية؟ دون حكم مسبق حول معنى الهيرمينوطيقا أو وضع موضوعها، من الصعب اليوم أن نفصل اللفظين في ازدواجيتهما الفلسفية سواء من خلال بعض قراءات هوسرل نفسه منذ غادامير (Gadamer) وريكور (Ricœur)، أو من خلال «تأثير هايدجر» غير القابل للاختزال أو التجاوز. لا أحد في مأمن من ما هو موجود في روح الزمن، وأثار الحقيقة ولكن أيضا أثاره الضارة وغير القابلة للشفاء. في بعض الأحيان، ومن خلال طريق الوهم الرجعي أكثر من طريق التأويل الهيرمينوطيقي الترنسندنتالي أو الأنطولوجي، نجد أنفسنا منخرطين في سياق نصوص التقليد العربي-الإسلامي (ابن رشد، وابن العربي..الخ) (14) ونرتقب تحليل البناء اللغوي للتجربة الإنسانية أو النص المقدس (القرآن)، وأحيانا نجد أن البراديغم الهيرمينوطيقي هو الطريق الأنسب لولوج وفهم تاريخنا، وحاضرنا، أو بغلة أدق فهم «تصنعه». هذا المفهوم الأخير، يتسم بكونه ثنائي بامتياز ومشترك بين هوسرل وهايدجر، ويعين على تحديد الطور المحوري بين المحتوى الفينومينولوجي الوصفي للكائن الإنساني الملموس والشخصية الهيرمينوطيقية التفهمية لهذا الكائن نفسه. هل تعتبر الهيرمينوطيقا مدخل جذري لوجودنا؟ على ما يبدو، في الواقع، أن وضعية هذا البراديغم الرئيسي للفكر المعاصر تعاني، في الحالة الراهنة لفلسفة التعبير العربي، من تردد جذري: يتم التعامل معها كتخصص غير فلسفي (تأويل لاهوتي؛ نقد أدبي؛ علم قانوني..الخ) من جهة، ومن جهة أخرى فهي تماثل مع الفلسفة نفسها حيث- وفق الصورة الهيجلية لليلة مظلمة وكل الأبقار فيها سوداء- الكل مؤول وقابل للتأويل إلى ما لا نهاية. دون وساطة بين التخصصات التفسيرية والنقدية والمنهجية الفلسفي، ستظل الهيرمينوطيقا دائما بديلا عن الفينومينولوجيا أو مجرد ممارسة استيطيقية مفرغة من الصلاحية الموضوعية الكونية. دون حوار عميق مع إرث الفلسفة التحليلية، ونماذج المعرفة الرسمية، ستحتفظ الهيرمينوطيقا لفترة طويلة بالروح الاستيطيقية لتخصص «مقدس» البعيدة عن الاهتمام بالوجود التاريخي للإنسان الحالي.

إن إعادة تشييد الخطاب الفلسفي، وبناء قوته وصلاحيته الكونية، ليست [مسألة] قرار أو اختيار؛ إنها لا تطمح إلا لإحداث طفرة جذرية في مصير شعب أو ثقافة ما. إنها مرتبطة جذرياً بصدف الزمن

والتاريخ، وبتقلبات الأشياء الإنسانية، والاحتياجات والطلبات على كافة الأصعدة. إذا كانت الفلسفة الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية قادرة اليوم على مهمة ومسئولية إعادة التشييد هاته، فإنه لا يمكن أن نفترض، في الحاضر الذي نعتقده اليوم، بأن هذا المشروع أو الأفق، من حيث الإمكانية، من المرجح أن يرتبط بالتقليد، وأن يُعيد تنشيط الزمن الفلسفي، ويعزز المستقبل في «التنمية ــ كما قال هوسرل ــ [...] هي شأن العيش»(15).

في الأصل نشر هذا المقال باللغة الفرنسية في:
Nguezzou Fathi, « Phénoménologie et herméneutique en Tunisie : repères et perspectives. », Rue Descartes 3/2008 (n° 61) , p. 52-57.
URL : www.cairn.info/revue-rue-descartes-2008-3-page-52.htm
DOI : 10.3917/rdes.061.0052.

الهوامــش :

1 ـ الأمر الذي يجعل، منذ البداية، إشكالية الترجمة "أصل"، و"مصير" أو "أفق" خاص بكل تفلسف عربي منذ عصر الفلاسفة الأول إلى وقتنا الراهن. تكمن الفائدة التي قدمتها لنا مسألة الترجمة، خلال السنوات الأخيرة، في الصحوة الجديدة تجاه نصوص وتقاليد البحث الفلسفي. من أجل مقاربة فلسفية للترجمة، أنظر:
.P. Ricœur, Sur la traduction, Bayard, Paris, 2003

2 ـ من الصعب أن نعثر على استعراضات نقدية أو ببليوغرافيات تغطي نطاق هذا الإنتاج. لكن ليس هذا هو الحال بالنسبة للإنتاجات الفلسفية في دول الشرق الأوسط والمغرب على سبيل المثال.

3 ـ تجدر الإشارة إلى المساهمة المتميزة لهذا التقليد التحليلي فضلا عن تداخله مع التقليد الفينومينولوجي، إضافة إلى دوره الوصفي في بناء أدب فلسفي هام في الجامعات العربية منذ منتصف القرن الماضي.

4 ـ أنظر، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام : من أجل رؤية بانورامية للموضوعات الرئيسية للفلسفة العربية في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.

5 ـ مثل ناصيف نصار في لبنان وطه عبد الرحمان في المغرب.

6 ـ شارل مالك وانطوان خوري في لبنان، حسن حنفي ومحمود رجب في مصر.

7 ـ خاصة لدى الألمان منذ زمن فيخت "Fichte" وهيجل "Hegel" وصولا إلى ياسبيرز " Jaspers" وهايدجر " Heidegger".

8 ـ K. Jaspers, « Le renouveau de l'Université », in Essais philosophiques. Philosophie et problèmes de notre temps, Payot, Paris, 1970, p. 8.

9 ـ شكل هذا الحدث الفكري رابط مشترك للعمل الفينومينولوجي ضمن اللغة العربية، لكن أيضا ضمن لغات عالمية أخرى. يعد إصدار مجلة: " Annales de Phénoménologie et d'Herméneutique (vol.I/2006 ; vol.II/2007) (مجلة الفينومينولوجيا والتأويلية) "ثمرة مجهودات فريق البحوث في الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا" Groupe de Recherches en Phénoménologie et Herméneutique" (الذي تأسس سنة 2000 بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية لتونس برئاسة الأستاذ محمد محجوب). دون أن ننسى فريق الدراسات الفينومينولوجية بجامعة صفاقص (تأسس سنة 1996) الذي نشر مجموعة من المقالات: الدراسات الفينومينولوجية، صفاقص، 2006.

10 ـ Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. fr. G. Granel, Gallimard, Paris, 1976.

11 ـ حتى نستعير التعبير الجميل لـ ن. دوبرا " N. Depraz" الذي هو في الأصل عنوان لمؤلفه، أنظر:
N. Depraz, Écrire en phénoménologue. « Une autre époque de l'écriture », Encre marine, La Versanne, 1999.

12 ـ E. Levinas, Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Biblio-essais, 1991, p.75-85.

13 ـ Ibid., p.75.

14 ـ لمزيد من الدراسات الكلاسيكية أنظر:
L. Gauthier et de H. Corbin, le livre incontournable de Ch. Jambet, La logique des Orientaux, Seuil, Paris, 1984.

15 ـ Husserl, La crise…, op. cit., p.542.

جمال الدين العلوي أو في تتمة الحديث عن حواريي ابن رشد

محمد صلاح بوشتلة // باحث مغربي متخصص في الفلسفة

تقديـــم :

في الوقت الذي كان فيه كثيرٌ من المفكرين العرب يُحَوِلُونَ عُروضهم النّظرية عن أبي الوليد بن رشد إلى نظريات في المعارضة، يتم فيها استغلال هذا الاسم حصان طروادة لتصفية حسابات إيديولوجية صرفة، كان المرحوم جمال الدين العلوي (1945-1992) بحرص جميل منه، يحاول أن يُهَرِّبَ صورة ابن رشد الحقيقية بعيداً عن فضاءات التطاحن والتوظيف الإيديولوجي، ويمسح عنه لوثات التّأريخ الوهمي له، ويحاول استنقاذه من قبضة الحَجْب والطّمر والتّنكر المضاعف له، وكأنه أوكل لنفسه مهمة إصلاح تاريخ ابن رشد وتاريخ فلسفته، ورسم الصورة الحقيقية له من خلال ما كَتبه ابن رشد بنفسه، الصورة التي نسفتها الإيديولوجيات الأكثر ابتذالاً من السِّحر نفسه، وسعت سعيها في تشويه حقيقتها الأولى، أو كأن الرب أطلعه على أن الهدف النبيل من حياته وعمله هو إكمال ما لم يكتمل من تحقيقات متون ابن رشد التي استكملت دورتها الحضارية بعد سبعة قرون عجاف لحضارتنا.

سبعة قرون قضتها تآليف فيلسوف قرطبة ومراكش في الضفة الشمالية قبل أن تقرر العودة من جديد إلى الضفة الجنوبية مع تجدد سؤال النهضة في ضفتنا الجنوبية، وبعد أن لم تكن تصلح عند بعضٍ من أسلافنا من مشيعي جثمان أبي الوليد من القائمين على نقله من مراكش إلى قرطبة إلا لمعادلة جسد ابن رشد الميت مع كتبه، وهو على الطرف الآخر من الدابة التي حمل عليها إلى وجهته الأخيرة والأخرى نحو شمال المتوسط في تلك القصة الحزينة التي يروي تفاصيلها الشيخ الأكبر في فتوحاته(1).

1 ـ التحقيق طريقا لإنقاذ ابن رشد:

بعيداً عن محاصرة ابن رشد ضمن الجدال المحتدم الذي استغرق تاريخ أبي الوليد بيننا، والذي أضر بابن رشد كثيرا وبسَيْرِ وسِيرة تفكيرنا الفلسفي المعاصر عنه وفيه، الشيء الذي جعل من فيلسوفنا دون كيخوطي كل المواقع والمعارك الأيديولوجية والسياسية بين الـمُتعلمن والمتدين، وبين المتفلسف والفقيه، وبين الحداثي والمحافظ، وبعيداً عن التغرير بالرشدية إلى استيهامات غير رشدية تَبْتَسر صورة ابن رشد وتنزلق بفكره بعيداً بعيداً، وتقتطعه على مقاسات أسئلة مزيفة، لتختزله بالتالي في بوتقة ضيقة دلت عليها الطبعات المتعددة والمتكررة لكتب أبي الوليد الفصل والكشف والتهافت، والسكوت

التام في المقابل عن كتبه المنطقية غير المستثمرة والإمعان في إهمالها، بشكل مقصود، وتركها من ثمة مقبورة غير مُحتفى بها. بعيداً عن كل هذا إذن، كان المرحوم جمال الدين يعيش مع فكرة ألّا مكان ولا إمكان لاستيعاب فكر ابن رشد وغيره من فلاسفة الغرب الإسلامي، وإحكام تأويل نسقهم بشكل نهائي وصحي، دونما البداية بترميم خروم النصوص، وجمع ما بقي في مكتباتنا وفي أديرة العالم من نصوص وفصوص فلسفية لفلاسفة الغرب الإسلامي، وإخراجها من تم إخراجاً يليق بقيمتها ومنزلتها الفلسفية، في تحقيقات صافية وعلمية أوقف عليها المرحوم شطراً صالحاً من عمره. حتى أنه يحكى عمن عاصره وزامله، أنه ذات مرة استشاط غضباً وهو يحتضر على فراش مرضه الذي سينتزعه منا، لا لشيء سوى لأن إحدى المكتبات الأوروبية أرسلت إليه بالمخطوطة الخطأ عوض التي طلبها، وكأنه كان يعاجل ويصارع مرضه الذي لم ينفع معه علاج، ليهب المكتبة الفلسفية أعمالا هو وحده وقليلون جدا غيره من يعلمون بافتقارها إليها. ولقد كان آخر عمل توج به تنقيباته وتقميشاته وفذلكاته الفلسفية في حياته القصيرة عمرا، والمباركة عملا وإحسانا إلى التراث الرشدي، هو عثوره وتحقيقه لأحد أهم مؤلفات أبي الوليد وهو الضروري في أصول الفقه، الذي شكل بالنسبة إليه، ليس فقط حدثاً سعيداً بل عزاء إلهياً خصه الله به، وهو يكابد عناء المرض العضال الذي سيقود خطوات الموت الحثيثة إليه، ليحجز له مكاناً بعد سبعة وأربعين سنة من عمره القصير، في نفس الأرض التي قضى فيها شيخه ابن باجّه من قبل، مدينة فاس، ليستقر به المقام في برزخ سحيق إلى جوار فقهاء ومتصوفة كبار عرفت بعضهم كتب الرجال والطبقات ولم نعرف كثيرا منهم نحن اليوم، وليضيع منطق التاريخ، ولتختلط الأزمنة، ولربما القبور أيضا ليصدق فيها قول فيلسوف الشعراء المعري:

رُب لحدٍ قد صار لحداً مراراً ... ضاحكٍ من تزاحم الأضدادِ
ودفيــنٍ على بقايا دفـن ... في طويل الأزمان والآبـادِ

ورغم أن الرجل قضى أعواما في مدرجات السوربون الضاجة بالأسماء اللامعة والثقيلة في خارطة جغرافيا الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، والتي كان أولى لها ثم أولى أن تمنحه لبوسا فلسفيا بعيدا عن ما هو تراثي في فلسفتنا كما فعل الكثيرون، غير أنه أعلن تحفظه أمامها جميعا، في وقت كان الانتماء الحر غير حاضر بالمرة، أمام الحضور الحاسم لضرورة الانتماء الايديولوجي والفلسفي لأحد التوجهات السائدة، نظرا لما توفره الأخيرة للداخل إلى لوح قضاء قدرها من امتيازات في عالمه المادي وما تبخسه إياه من موضوعية في عوالم الفكرة، إلا أن جمال الدين كان في خويصة نفسه يعتقد أن

جمال الدين العلوي لحظة حقيقة يقظة الفلسفة المغربية، وواقعة جديدة تنحو إلى رد الاعتبار إلى ابن رشد، لتصير رحى كل قول ممكن عنه، بدل المُسَلمات التي تصدر عن المتقولين عليه.

شيئا ما كان ينتظره غير مَهَمة أن يكتب حواش على حواشي ألتوسير عن ماركس، أو حتى أن يترجم دروسا لإبستيمولوجيا باشلار، أو هوامش على هوامش كوجيف على متون هيجل. وإنما رأى أن طريقه التي يجب أن يسلك، والتي ستمجد فيما بعد ذكره بين المهتمين بالتراث المشائي في تاريخ الفلسفة الإسلامية، هي تحقيقاته لتراث المشائية في غرب العالم الإسلامي، باعتبار التحقيق أفقاً للتفكير في هذا الجانب من التراث وضربا من ضروب العبور- غير المتجاسر - إلى ابن رشد، وارتباطا مضاعفا بالأخير، وسلوكا سويا إلى فلسفته، يمكن القارئ العربي من الاشتباك وجها لوجه مع ابن رشد في مجمل احتمالاته التي تفترضها سائر أصناف القول عنده، وبالتالي تحقيق التحاور البناء معه دونما شعور بالغربة عنه، ودونما نهج سياسة إخضاعه لمقولاتنا سابقة الفهم عنه أو محاولة تطويعه ضمن مؤطراتنا الآنية. وإنما السير معه وفق مقصد شريف ومنزع لطيف، هو استعادته الكاملة لزمن ابن رشد الضائع، ولفلسفته المضيعة التي قد تساعدنا في بناء رؤية واحدة للعالم وتحديد معالم مصير واحد، ورسم حدود واضحة لنا وللعالم.

كان يتحرك في سائر تحقيقاته من منطلق سارتري هو إدراك غياب، وتحديد النقص من خلال الكلام عما لا يوجد بإخراجه نصوصا إلى الوجود حتى يمكننا استحضار الماضي المنغمس الذي لم يعد موجوداً، وتوقع زمن ابن رشد الذي ضاع من أيدينا أمام التضخيم الذي اعتمده البعض لتسويق صورة ابن رشد غير الذي عرفته قرطبة ومراكش، ابن رشد المشوه أيديولوجياً الذي تخونه النصوص ويفتقر إليها، وليتوه عنا ابن رشد الحقيقي من جديد، موزعاً بين مربعات لوحة الشطرنج البيضاء وكذا الداكنة السواد.

ربما كان يعلم جيداً أكثر من غيره دور الرجوع إلى النصوص المؤسسة في بناء تصور متكامل لتاريخ الفلسفة في الغرب الإسلامي، لذا ألزم نفسه وأوكل إليها المهمة الصعبة والمستحيلة وهي تحقيق نصوص فيلسوف سرقسطة وفاس ابن الصائغ، ونصوص فيلسوف قرطبة ومراكش أبي الوليد ابن رشد. لأن متانة القراءة ورصانة التصور وعمقه لا يمكن أن تؤسس دون العمل الفيلولوجي الرصين كما كان يراه ويدعو ويؤسس له، هو والآتون بعده من مديري مركز الدراسات الرشدية كالمرحوم محمد آلوزاد، والمهيب أحمد العلمي حمدان، اللذين اشتركا معه نفس الهم وتشرّبا روحه، والتخرج من ذات المدرسة، بتلمذتهم الفلسفية جميعا على يد المشمول بعناية ربه طيب الذكر في المشرق والغرب الإسلامي علي سامي النشار(2).

هذا الهم الفيلولوجي التحقيقي الذي وصل به جمال الدين حد رفعه إلى مقام المشكل الفلسفي، والذي تبقى دونه كل قراءة فلسفية قراءة عسيرة ومتسرعة لنسق فلاسفة الغرب الإسلامي الثلاثة : ابن رشد وابن باجّه وابن طفيل. فدون اكتمال مهمة تحقيق متونهم فإن كل قراءة إن هي إلا قراءة أيديولوجية غير محتفى بها ولا تمت بصلة للتراث الرشدي أو الباجي بل تجني وتتجنى عليهما وتفسد قولهما وتخرجه عن سياقه إلى سياقات لا تسوقنا إلى نتائج تهم حقيقة أنساقهم الفلسفية لنكون أمام خطر حقيقي أو على الأقل بصدد مغامرة غير مأمونة العواقب، أو عاقبة غير مؤمّنة العقاب في حجبه للمعنى والمغزى الذي تغيَّاه ابن رشد، بشكل يوسع من أفق ابهام تاريخ ابن رشد، في غياب نصوص تهم حياته المادية الممتدة من 520 هـ حتى 595 هـ لتبقى سيرة الرجل منحصرة في متنه

نكران الذات والتضحية كانت المبدأ الذي أسَّس عليه جمال الدين العلوي مركز الدراسات للمهتمين بابن رشد، لأن المركز أقيم بمجهودات شخصية في غياب دعم حكومي أو غيره.

الدال وحده على سيرته في شطرها النظري العلمي.

جمال الدين العلوي أو الرجل الذي أرهقته النصوص القديمة لابن رشد وسلفه الفلسفي، وأنهكه دهره وهو يقابل بين نسخ المخطوطات، يصلح عجز وتصحيف إحداها على كمال الأخرى، ويصلح خروم الثانية على صلاح الأولى، وعلى ما استنطقه من نسخ غيرهما، وكذا السبر والبحث في فهارس المكتبات الوطنية في براغ ودير الإيسكوريال ولندن وباريس ومخطوطات برلين عن دليل يقود إلى مخطوط جديد، أو إلى إحالة على نص مبتور لأحد نصوص من وهب نفسه لإحياء أعماله، وأعياه تعقب ابن رشد الحقيقي وتخليصه من ابن رشد المنحول، وهكذا دواليك، في عمل هو الأشد تعقيدا والأبلغ إرهاقاً وقهراً. لكن عناء مقابلة النصوص والتروي في مقارنتها لم يكن بأعز من تحقيق أمنيته في أن يرى المتن الباجوي والرشدي وقد اكتمل تحقيقه، وتصفيفه في نصه العربي الأصيل بعد نقله من النص والحرف اللاتيني والعبري إلى حرفه ولغته الأصيلة، التي هجرها في وقت صار اسم أبي الوليد بن رشد اسما ممنوعا ومحظورا لا ينبغي حتى ذكره، أو حتى الإشارة إليه لا من قبل تلامذته المباشرين أو غير المباشرين.

كان الرجل مفرطاً في الثقة بجدوى عمله أو بالأحرى مشروعه لتشكيل صورة طبق الأصل عما كانت عليه نصوص وفلسفة السابقين، لذا احتضن بإخلاص فكرة تحقيق التراث الرشدي والباجي، بالرغم من أن جمال الدين لم يكن مهيئا لذلك لغرابة النزعة التحقيقية أصلا على جو المدرسة المغربية، وبخاصة من لدن المشتغلين بالدرس الفلسفي ولعدم تلقيه تكوينا كبيرا فيها ولعدم توفره على عدة ثقيلة فيها، اللهم تجربة شيخه سامي النشار في تحقيقات الأخير لكتب المرادي وابن الأزرق. لتكون تحقيقاته للمتن الفلسفي في الغرب الإسلامي هي الأشد تماسكا والأكثر صلابة إلى جانب تحقيقات مستشرقين كبار كموريس بويج وجيرار أندرس.

إن البحث عن الأصول والمتون الفلسفية لابن رشد وسلفه هو الطريق الوحيد لقيام فلسفة رشدية، الشيء الذي دفعه إلى أن يكون رجلا «تحت ــ أرضي» أو كائنا «سردابيا » بتعبير نيتشه، على عكس الذين قاربوا ابن رشد أو بالأحرى استغلوه أيديولوجيا من الذين كانوا يعيشون تحت الأضواء، في الوقت الذي كان جمال الدين يفتح الأبواب الموصدة ويفك طلاسم المخطوطات العربية واللاتينية والعبرية، ويحفر عميقا وما يستدعيه هذا من تقدم ببطء وبروية لكن بتبصر وحكمة مرنة، رغم ما يصاحب ذلك من حرمان من الهواء والضوء. لكن إيمانه بقيام فلسفة رشدية من جديد كان يقوده إلى الأمام ويدفعه إلى المزيد من بدل الجهد، وفكرة معانقة ابن رشد الحقيقي كانت عزاء يواسيه لأجل استكمال مسيرة حياته الأكاديمية المائزة، حياة ستنتزع ابن رشد من المتأدلجين وستؤسس لمدرسة فاس التي ستعتني بالنصوص والمتون الأصيلة وستؤكد على وجوب الرجوع الدائم إليها وحرمة الانكفاء

عنها، في وجه باقي المدارس التي تعاني من اضطراب الايديولوجيا واختلاطها بداء السياسة وما يفترض من ضررهما على صحة التنظير وتصحيح النظرية.

2 ـ المتن الرشدي أَلفيةُ الرشدية ونَحْوُها:

إلى جانب تحقيقاته المتعددة للمتن الباجي والرشدي، كان هناك عمله الأصيل الموسوم بـــ«المتن الرشدي» الذي يُعد الخيط الهادي نحو عالم ابن رشد، و«مانفاستو» و«شمعدان الرشدية» ما بعد جمال الدين العلوي، والذي لا يمكننا القول عنه أنه مجرد صفحات قيمة عن ابن رشد، بل إنما هو محاولة إنقاذ فلسفية من رشدي متأخر لابن رشد، فمع هذا المؤلف المتأمل لسبل تآليف ابن رشد الملتوية هدأت إلى حد ما ضجة الأسئلة المتكاثرة الحائمة حول كثير من تآليف أبي الوليد، وصار ملاذاً لمن يعانون دوار الليل بشأن كرونولوجيا فلسفة أبي الوليد. كما كان مؤلفه الموسوم بـــ « مؤلفات ابن باجّه «، منارة محيط متلاطم عند الحديث عن ابن الصائغ، وذلك بعيدا عن عجرفة الأيديولوجي والسرابات المرتعشة التي حاول أن يدخل إليها ابن رشد وفلسفته، حيث يبقى كتاب جمال الدين نسخا وبأثر رجعي إلى عصر أرنست رينان ومماحكات فرح أنطوان وصاحب رسالة التوحيد، نسخا لجوانب كبيرة وكثيرة تهم أغلب ما قيل عن تطور ابن رشد الفلسفي. فكتابه هذا يسير وفق مخطط أفلاطوني ثابت، وهو تحويل النظرة عما هو زائف ومزور إلى ماهو حقيقي ومتكامل، إذ أن كل كتاب لابن رشد يجب أن يوضع في إطاره الزمني وضمن التحقيب المرحلي، الذي يهم تطور تفكير ابن رشد وتوجهاته واختياراته الفلسفية، بحيث يكون كل مؤلف هو عنصر في متوالية فلسفية، أو مجموعة رياضية لها علاقاتها وقواعدها التي تحدها وتعرفها. فلا يوجد كتاب الا بوصفه دليلا يمكن التعرف فيه على ابن رشد الفترة والمرحلة المؤشرين على تطوره، والمحيلين على درجة التحليل والتحايل على واقعه الثقافي والسياسي، بما هو التأليف الرشدي مرتبط بمجموع الكتب الأخرى التالية والسابقة عليه والمنتمية للمكتبة الرشدية. التي ما ترك صاحبها إضافاته إليها إلا ليلة حزنه على موت والده وفرحه ببنائه على أهله ـ لأنه عنصر من مجموع كلي يتخلى عن فوضاه التي شوهت تاريخ الفيلسوف وتاريخ حياته وبعثرت زمنه وأيامه لصالح إجابات مسبقة يمتلكها الأيديولوجي وتتملكه ويوجه بحسبها نصوص الفيلسوف المقتطعة والمبتسرة ليسهل تأويلها لأجل خدمة أغراضه المتضخمة جداً.

الحديث عن المتن الرشدي إذن ليس حديثا عن هوامش دشن متنها مونك أو رينان أو موريس بويج أو ما يصطلح عليه بالدراسات الرشدية الحديثة، وإنما فيه تكتمل حقيقة كلمة المتن لغوياً واصطلاحياً، فكل القوائم التي حاولت مقاربة وإحصاء تآليف فيلسوف قرطبة ومراكش كانت إلى الفشل والقصور أقرب، مشتركة جميعها وإن بشكل متفاوت في عدم الاحاطة، واقتصاد كبير في الدقة والتدقيق، بل ورسخت في الأذهان كثير من الأوهام والخطايا غير المغتفرة في حق ابن رشد، والتي قد تؤدي ابن رشد وتؤدي إلى التضحية بنسقية فلسفته وتضللنا عنه. فعوض الاعتماد على كتاب حقيقي لابن رشد نصير إلى مخاتلة ما نريد حيث نعمد إلى اعتماد كتاب لم يوجد قط بمكتبة ابن رشد ولا دارت أفكاره في خلد وذهن أبي الوليد، الشيء الذي اضطر جمال الدين إلى تبيين خلاف ذلك بنسخ كل قوائم كتبه وإعادة تنضيد وتنميق المكتبة الرشدية بشكل يفيد، وبصورة حاسمة، بتبحر جمال الدين وتماهيه في

كتاب «المتن الرشدي» لجمال الدين العلوي، ليس مجرد صفحات قيّمة عن ابن رشد، بل إنما هو محاولة إنقاذ فلسفية من رشدي متأخر لابن رشد.

فلسفة أبي الوليد وبانتماء الرجل إلى سلالة المحققين الكبار الخالدة.

عمق التنظير في المتن الرشدي ووضوح الرؤية فيه، هو الذي جعل مؤلف جمال الدين يشبه في حقيقته ابن رشد في طبعته الكاملة، وإلى حد كبير، يشبه في تفاصيل فصوله وتبويبه مكتبة خورخي بورخيس الوقورة جدا، والمشمولة بسكينة فرضها النظام وتوزيع صاحبها الجيد، وكذا جاذبية الكتب البالغة التنميق والتوهج المقاومة لضحايا الهلوسات الأيديولوجية المتحدثة بالنيابة عن النصوص وعن حياة أبي الوليد، ليكون المتن الرشدي في أحد حقائقه بمثابة التابوت العبراني لأي دراسة حقيقية عن ابن رشد لا تذهب بالأخير إلى حافته الصخرية الموحشة بل إلى المرافئ الآمنة.

المتن الرشدي صار هو نحو الرشدية وقواعد إملائها المبسطة أمام الطالب والأكاديمي، في وجه الاستعمال اللا ـ مضبوط لقواعد الإملاء الرشدية التي قد يلجأ إليها من هبَّ ودب، لهذا يفترض في قارئه أن يتعامل معه ضمن قراءة متصلة مادام متعذراً اكتشاف نظام الخطاب الرشدي خارجه، بالطريقة التي صاغ بها جمال الدين كتابه والتي لم تعتمد اللف والدوران. إذ الأرواح التي تود أن تدخل الجنة كما قال السيد المسيح يجب أن تكون أكثر استقامة، وهذه الاستقامة هي من كانت تخترق مؤلف صاحبنا العمدة إلى جانب الفطنة التي تحدث عنها سويد نبرغ (تـــ 1772) والفنية التي اشترطها ويليام بلايك لأجل الدخول إلى الجنة، فكلها صفات تحس بها عند جمال الدين الذي لا تزدهر عنده فلسفة ابن رشد إلا وهو يحادث نصوص فيلسوفنا، ويستنطقها ضمن قاعدة ألا مقاربة لتاريخ فلسفة أبي الوليد بمنأى عن أبي الوليد ونصوصه وعن أبي الوليد وسلفه الصالح في الجزيرة الأندلسية، أي ابن الصائغ صاحب تدبير المتوحد.

3 ـ مركز الدراسات الرشدية المعلمة وعملها:

نعم، يمكن أن يكون أكثر المراكز الجامعية عطاء وإنتاجاً في مجال الفلسفة، بل هو أكثرها حقاً، نصوصٌ كثيرة تهم المتن الرشدي وتهم أعمال أبا بكر بن باجّه الفلسفية والمنطقية تم إنقاذها من التلف والضياع وإخراجها إلى الوجود، وكل ذلك بإمكانات لوجستيكية بسيطة جداً، ولكن بأفق أكبر حاول المرحوم جمال الدين العلوي إقامة مركز الدراسات الرشدية والترويج لمهامه، معتمداً فقط على علاقاته الشخصية بمجموعة من المهتمين بالدراسات الرشدية في دول العالم، وبالمراكز البحثية في أوروبا وأمريكا، فكان الاتفاق أول الأمر على إدارة ندوات تشهدها بشكل دوري دولة معينة، شريطة أن تمثل منطقة من المناطق في إفريقيا وآسيا وأمريكا وأوربا وهكذا، لأجل تدارس مسارات العمل على تراث ابن رشد المشتت والمتناثر هنا وهناك، ولأجل تجميع القول عنه، ومن ثمة تعميق النظر فيما

يخص المنجز من التحقيقات والدّراسات وتوزيع المهام على ما لم يُنجز، ضمن مهمة أكبر وهي إخراج ابن رشد من إطار الاشتغال الفردي إلى مجال الاهتمام الجماعي.
نكران الذات والتضحية كانت المبدأ الذي أسس عليه جمال الدين العلوي مركز الدراسات، ليكون جسر لقاءٍ للمهتمين بابن رشد وبالتراث الفلسفي في الغرب الإسلامي، فالمركز أقيم بمجهودات شخصية أكثر من أن تكون إسهاماً من الوزارة أو أي دعم محوري من لدن الجهات المسؤولة عن التراث والثقافة، فبمكتب صغير في زاوية من زوايا كلية الآداب سيدي محمد بن عبد الله بفاس نظّم المرحوم جمال الدين لقاءات دولية عدّة أجادت القول فيها نخبة من الباحثين الدوليين، كانت في أغلبها لقاءات مقصورة على أبرز المهتمين بالتراث الرشدي دون أن تكون ذات طابع جماهيري أو عمومي، ومعتمداً في سائر تأسيساته للمركز على علاقات الصداقة التي كان يتمتع بها المرحوم جمال الدين، من قبيل صداقته بمارون عواد من المركز الوطني للبحث العلمي (C.N.R.S)، وجيرهارد أندريس Gerhard Enders، وغيرهم من الأصحاب من المولوعين بابن رشد وبفلسفة الأخير، ومما ساعد جمال الدين على تنمية آفاق المركز هو وجود ثلة من الأساتذة من نفس مدرسة د. علي سامي النشار استهواهم تراث الفلسفة في الغرب الإسلامي ونقصد هنا د. أحمد العلمي حمدان والمرحوم محمد ألوزاد من جهة، ومن جهة أخرى د. محمد المصباحي، الشيء الذي خلق إنسجاماً وتناغماً كبيرا في عملِ الفريق، في غياب انسجام وتناغم من الإدارات الرسمية التي بقيت دون مأمول الإرادات المرجوة، حيث تم الإبقاء على المركز في غياب الدعم المادي والإداري، ودون تخصيصه بدعم في نطاق الدعم المدفوع لبقية لمرافق الكلية ومجالس الجامعات يتحكم في ذلك مزاج العمداء وانعدام الميزانيات المخَصّصة للبحث العلمي الجاد.

4 ـ ما بعد موت جمال الدين:
وبما أننا نسير جميعا نحو حتفنا المحتوم بعد اكتمال «دازين» كل واحد منا، أو دون حتى دونما اكتماله أيضا، في أي وقت من أي طور من أطوار تطوره وسيره نحو مقصد البشرية المشترك وهو السقوط في فخ الموت المنصوبة شراكه في ومع كل خطوة من خطوات حياتنا، وفي كل زقاق من أزقة تحركنا، فقد كان لزاما على جمال الدين أن يغادرنا ويلقى حتفه، بعد أن صادفه المرض العضال في طريقه، دون أن يكون في الحسبان فقد الفلسفة المغربية إسماً بـهذه القامة وفي هذا الوقت من العمر وفي بدايات الطريق نحو إكمال ما ظل لقرون ناقصاً، إذ الموت تأتي دوماً باعتبارها مرادفاً للخسارة وضد أي إضافة جديدة في حديثنا عن الوجود وفي إعادة صياغتنا له.
ودون إغلاقه دفتر تحملاته وكنانيش حساب مَهَمته التي لم يكمل برنامج عملها، ويحقق سائر غاياها، أتى الموت فجأة لينهي اشتغالاته، وليعلن بداية انشغالنا به، واهتمامنا بلائحة اهتماماته، وبالتالي كسبنا طريقاً فلسفياً قَعّدَ وأسس له طويلاً وبشكل عميق جمال الدين، لكن وفي ذات الوقت خسراننا أب مشروع فلسفي لا شبيه له، وإرادة فلسفية جموحة لا نظير لها. إذ بموته انحلت اليد التي جعلتنا ندرك أن الامساك بابن رشد أمر هو في عداد الممكن، وأفلت منه هو مبكرا عالمنا الجميل، منتقلا ربما إلى عالمه الأخير الذي قد يكون هو الأجمل قرب ابن رشد وابن باجّه، بعد أن ظفرنا منه بتصور

كاف عن جوانب من وجه ابن رشد، دون أن نعترف بانتهاء مشروعه وحلمه في إتمام تحقيق ابن رشد وأعماله، وابن باجّه وفصوصه، ولربما ابن طفيل أيضا مع قصته وقصيدته.
بالتأكيد لقد أغلق دفتر حسابات المرحوم جمال الدين نهائياً كما بقية المنتزعين من ثلة الباقين على قيد الحياة، غير أن تركه آفاق مشروعه واضحة لمن سيأتون بعده ممن تتبعوا نغمة مشيته التي تكتنفها التؤدة والعمق والحصافة الفلسفية، ممن أعجبتهم جبلته البيضاء لا يحيدون ولا يزيغون عنها، ولا يبدلون فيها، في حنبلية جميلة. والحديث هنا عن ومع المستمرين في البقاء بعده، مديري مركز أو بالأحرى دير الدراسات الرشدية الذين نجحا في استحضار ذكراه المنسية والاحتفاظ بمرجعياته الفلسفية مع اهتمامهم الذي عني بالأصول، كما فقيد المركز، حد التهلوس بهذا المنزع الأصولي، وهي المهمة التي دَشّنها المرحوم جمال الدين، والتي لم يكف أن يهرب الاعترافات عنها في هوامش أعماله رغم اقتصاده في صياغة هوامشها، غير أنه كان يقصد دوما ترك إشارات لفك حالة ما أصبح يسمى بحالة ابن رشد، أو بالأحرى فك شفرات اللغز الرشدي بعيداً عن ابن رشد الفلكلوري والذي كان يرفضه دائما لصالح السماح لابن رشد نفسه الذي تنوب عنه كتبه أن يتحدث هو نفسه عن نفسه من خلال خلق فجوات للحديث مع النصوص، ولتجسير علاقتنا بها، ومن تم الدخول معها في سجال للتعرف على شواغل ابن رشد الفلسفية، لينطبق على فلسفة أوراش جمال الدين التي خلفها من ورائه، قول إ. كانط: «يسهل عليك أن تكتشف شيئا ما بعد أن يكون قد أشير عليك في أي اتجاه ينبغي أن تنظر كي تراه ».

خَتْمُ القول:
لقد كان المرحوم جمال الدين العلوي لحظة حقيقة يقظة الفلسفة المغربية، وواقعة جديدة تنحو إلى رد الاعتبار إلى ابن رشد ببعث كتبه الدفينة في مكتبات الدنيا من جديد، لتصير رحى كل قول ممكن عنه، بدل المسلمات الاعتباطية التي تصدر عن المتقولين عليه، والتي يتم فيها اقتصاد الصواب وإباحة الخطأ، لتستغرقهم غمرة المداحين لهم، من كون أعمالهم أعمال جليلة، في الوقت الذي كانت تشبه عند جمال الدين جرائم الوشاة وأكاذيبهم الدنيئة، ليكون هو في مسيرته العلمية بمثابة الإرادة المنقذة، ولفحة الشمس التي تنبهنا على مسارات الحقيقة الرشدية التي ضيعناها، أو ضاعت منا لتتحول إلى مرايا مكسورة لا نهائية، بقدر ما نعتقد ألا سبيل إلى استرداد شظاياها أو الجمع بينها، إلا ونحن مع جمال الدين عبر أعماله التحقيقية، نسترد بعض الأمل في العثور على سيماء أبي الوليد المندسة في كل مرآة، وفي كل نص، وفي كل فلسفة، وفي كل صفحة من المعاجم وكتب الطبقات والرجال، وتمييزها عن كل الحكايات المزيفة والمسروقة من أكاذيب وأضاليل الأيديولوجي التي يجب أن يُغض الطرف عنها حتى لا تبتلع ابن رشد ضمن إطار الإقليمية والمحلية، والصور الضيقة التي قد تحتملها تقسيمات القطيعة لا التقاطع الفكري للمنتوج الإنساني الذي يمثل ابن رشد أحد شخوصه المفهومية، بل وأعمق نماذجه، التي يكتشف معها وعندها تقاطع الدين والفلسفة، وفلسفة الإسلام وفلسفة فلاسفة الإغريق، والحكمة والشريعة، الشيء الذي مكنه من تحقيق هجراته المتعددة والمتكررة بين الضفتين في حياته كما الأمر عقب موته، والمجد للحي الذي لا يموت.

أعمال المرحوم جمال الدين العلوي:

تحقيقات:

- أبو الوليد ابن رشد، مسائل في المنطق والطبيعيات، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع. 3-2، 1979-1980، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، 1978، ص.ص. 375-271.
- مسائل منطقية في المقولات والعبارة والقياس والبرهان، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع. 5-4 ، 1981-1980، فاس: جامعة محمد بن عبد الله، فاس، 1978، ص.ص. 432-321.
- مقالات في المنطق و العلم الطبيعي لأبي الوليد بن رشد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983.
- من تلخيص السماع الطبيعي: تقسيم السماع الطبيعي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع. 7، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، 1984-1983، ص.ص. 255-205.
- تلخيص السماء والعالم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس، 1984، ص.ص. 396ـ400.
- تلخيص الآثار العلوية، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي ؛ تصدير محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.
- الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.
- تلخيص الكون والفساد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995.

تآليف شخصية:

جمال الدين العلوي، وجهة نظر مصطفى عبد الرزاق في التأريخ للفلسفة الإسلامية، دبلوم الدراسات العليا، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1974.
- مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد، آفاق : مجلة دورية، الرباط، ع. 8، 1981، ص.ص. 59-37.
- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة، دار الثقافة، بيروت،، 1983.
- مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة، بيروت، 1983.
- المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986.
- نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، حلقة وصل بين الشرق والغرب أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون ، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، أكادير 14 - 16 ربيع الأول 1406، 27 - 29 نونبر 1985، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1986.
- الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية،ع. 8، 1986، ص.ص. 71-15.
- إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع. 3 ، 1988 ، ص.ص. 51-7.
- ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي، HYPERLINK «http://catalog.fondation.org.ma/uhtbin/cgi-sirsi.exe/?ps=usUI8vshXv/BC/219300014/18/X035/XHOST/191423» تجديد الفكر الإسلامي: أعمال الندوة التي [نظمت] أيام 4-3 أبريل 1987، الدار البيضاء، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1989.
- تطور إشكالية العقل عند ابن رشد: من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي، الصورة: مجلة النقد الأدبي والبحث الفلسفي، ع. 2 ، 1999؛ القصر الكبير، ص.ص. 86-66.
- ملاحظات حول تطور نظرية البرهان عند ابن رشد، مجلة الصورة، مجلة النقد الأدبي والبحث الفلسفي، ع. 1، 1998، القصر الكبير، ص.ص. 54-40.
- ورقات حول تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في المغرب، تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي اجتماع، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

الهوامــش :

1ـ يقول ابن عربي الشاهد على موت ابن رشد، وعلى نقل جثمانه من مراكش إلى قرطبة:" فما اجتمعت به حتى دُرِج وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش، ونُقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جُعِل التَّابوت الذي فيه جسده على الدابة جُعلتَ تواليفه تُعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتبَ السيد أبي السعيد، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله يعني تواليفه، فقال له ابن جبير: يا ولدي نعم ما نظرت لا فُضَّ فُوك، فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم، وما بقي من تلك الجماعة غيري، وقلنا في ذلك: هذا الإمام وهذه أعماله ... يا ليت شعري هل أتت آماله ؟ " (أبو بكر بن عربي، الفتوحات المكية، م م، ج.2، ص.373).

2ـ يشار أن بحوث نيل دبلوم الدراسات العليا لأستاذين من الأساتذة الثلاثة كان المشرف عليها هو علي سامي النشار، فكان إلى جانب بحث محمد آلوزاد بعنوان: نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس: تمهيد لدراسة العقلية الاسلامية في المغرب، برسم السنة الجامعية: 1979/1980، وبحث أحمد العلمي حمدان تحت عنوان: "فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي"، برسم السنة الجامعية: 1978/1979، وكان بحث المرحوم جمال الدين العلوي عن شيخ د. علي سامي النشار أي مصطفى عبد الرازق بعنوان "وجهة نظر مصطفى عبد الرزاق في التأريخ للفلسفة الإسلامية"، برسم السنة الدراسية 1974.

مفهوم «التاريخية» : مدخل لدراسة تاريخ الإسلام عند محمد أركون

ماء العينين سيدي بويه // أستاذ باحث. المغرب

كان العلماء المتبحرين في علم التاريخ، وحتى أمد قريب، واقعون تحت تأثير أو هيمنة تراثات ثلاثة: الفللوجيا الكلاسيكية (*) أو علم فقه اللغة الكلاسيكي؛ التراث المسيحي (السكولاستيكية المسيحية)؛ الإسلام السني(1). بينما كانت موضوعات هذه التيارات أو التراثات، تلزم المؤرخ بدراسة سير الملوك (أو الخلفاء) والسلالات الحاكمة والأحداث السياسية والمعارك الكبرى، بقدر ما تضع حواجز وجدران بين ما يليق بالمؤرخ أن يكتب عنه وما لا يليق.

فمثلاً هناك التاريخ الوقائعي الذي يسرد سرداً الوقائع والأحداث بشكل خطي مُتسلسل في الزمن، تماماً كالمنهجية الفللوجية الذي هو مرتبط بها. ألا أن هذه التيارات وخاصة التيار أو النمط الفللوجي، سيهاجم من قبل مدرسة «الحوليات» التي حاولت ادخال العلوم الانسانية والاجتماعية إلى ساحة التاريخ والمؤرخين، والتركيز على أهمية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والمدة الطويلة لا القصيرة ولا الخاطفة كالتي تخص الحدث السريع(2).

وبالرغم من كل إنجازاتها الضخمة، فقد وقعت مدرسة «الحوليات» [L'École des Annales] في التطرف باتجاه معاكس لما سبق. ما وجه محمد أركون الدعوة، بعد أن اتبع طويلاً منهجية «الحوليات» في علم التاريخ، إلى الرهان على منهجيتين هما:

- منهجية علم النفس التاريخي (la Psychologie historique)، التي تُولِي أهمية للخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسي ومحرك في التاريخ الإسلامي، بالإضافة إلى الاقتصاد والماديات.

- منهجية الألسنيات، وذلك لسبب خاص، فمن مُنطلق أنه مؤرخ للفكر العربي الإسلامي، فإنها اشتغل باستمرار على النصوص القديمة. إذن فأول شيء مطلوب منه كمؤرخ أن يعرف كيف يقرأ نصاً ما ــ حسب قوله-. ومع ذلك، فان المنهجية الألسنية تبقى وحدها غير كافية، أنها ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنثروبولوجية، ثم أخيراً لحظة التقييم الفلسفي(3).

I ــ التاريخية داخل الفكر الإسلامي:

I ــ 1 ــ مفهوم التاريخية:

إن مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءا من القرن الثامن عشر. وهي

تحيل في آن معاً إلى الممارسة التوسعية للتاريخ النقدي بصفته علما شاملا داخل العلوم الاجتماعية. ثم إلى تأثير هذا العلم على البحث الفلسفي(4).

كانت كلمة التاريخية قد ظهرت للمرة الأولى ــ حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية ــ في مجلة نقد [Critique]، وذلك في 6 نيسان 1872 (ص209). أما روبير فإنه لا يذكرها. إن الأمر يتعلق في الحقيقة، بصياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قبل فلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة، من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية(5).

ما يعني أن التاريخية، ليست مفهوما يمكن التلاعب به عن طريق الأيديولوجيات الانتهازية. كما يحدث غالباً اليوم، وإنما هي الوضع البشري المعاش بمرونة وتضامن ينطويان على علاقة محررة مع كل ماضينا، إذن فهي تتطلب المرور من حالة التاريخ الأيديولوجي إلى حالة التاريخ التطهيري.

ولا يتم ذلك إلا عن طريق تساؤلها عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى. إن التاريخية تتيح لنا أن نبقى دائما على مستوى التساؤل، بينما التاريخانية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد، أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ.

يقول أركون، «نحن لا نستطيع، أن نتجنب قضية التاريخانية التي كان عبد الله العروي قد أعاد لها الاعتبار بحماسة وموهبة منذ وقت قريب وذلك ضمن إطار فكر عربي نقدي»(6). إلا أن «إعادة التبصر والتفكر في التاريخية هو أمر إنما يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار. أي كل الحماسات الجماعية والأحلام والأسطورة المحركة...أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير»(7).

I ــ 2 ــ التاريخية في الفكر الإسلامي:

إذا ما أردنا أن نعالج بشكل دقيق المكان الذي أتيح للتاريخية أن تحتله في الاسلام، فإنه من الضروري أن نوسع مجال التحري والبحث لكي يشمل، ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي وانما القرآن نفسه أيضاً. حتى يتم تحليل ودرس وضع الإسلام الراهن في مواجهة الحداثة بشكل صحيح.

إن مقتضى معالجة التاريخية بشكل جدي (بالمعنى الفلسفي)، يُفيد القبول بتطبيق مكتسبات العلوم الاجتماعية على المجال الإسلامي (خاصة على دراسة القرآن). عندئذ نجدنا أمام سؤال: ضمن أي مقياس، والى أي حد، يمكن نقل إشكاليات هذه العلوم ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي وذلك من أجل أن نثير في داخل الوعي الإسلامي بُعداً حياتياً معاشاً، لكن غير منظر له؟

غير أن التكلم عن التاريخية بشكل واع ومعقول في مجال إسلامي ما، أمر ضروري من وجهة نظر ذاتية (وجهة نظر الباحث)، لكنه خطر من وجهة نظر موضوعية إنه مستحيل. وذلك طبعاً بالنظر الى ما تطرحه الأطر الاجتماعية ــ الثقافية للمعرفة في كل المجتمعات الإسلامية، عبر ثلاثة أنواع من الخطاب حسب أركون:

1 ـ خطاب أصولي، وهو امتداد مخلص وفعال، قليلاً أو كثيراً، للخطاب التيولوجي القديم. [التيولوجيا = علم الكلام]

2 ـ خطاب إيديولوجي [فكراني] رسمي.

3 ـ ثم خطاب شبه علمي Para Scientifique يمزج طبقاً لنسب متفاوتة، بين بَدَهيات من الأول، وفرضيات من الثاني(8).

إلا أن سيادة خطابات هذه الأطر ــ الثقافية، جعل من مسألة التاريخية «اللا مفكرفيه» (**) الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي، لسبب تاريخي واضح جدا يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل عام 848م، أي قبل حوالي ألف ومائتي سنة (ورد الفعل القادري على الفلسفة والمعتزلة)(9).

II ــ القرآن والتاريخية، والخطاب الإسلامي المعاصر:

II ــ 1 ــ القرآن والتاريخية:

يُجسد القرآن والتاريخية، بالنسبة للفكر العربي الإسلامي، نقطة للإنطلاق الإجبارية من أجل الافتتاح المنهجي للعقلية العلمية: التي تتجاوز الحدوة والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهراطقية (= البدعوية) [hérésiographie] والتيولوجيا.

وتنفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي مُمارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة(10). وحتى نبدأ المرحلة التدشينية لدراسة القران والتاريخية يستدعي محمد أركون لأجل ذلك مرحلتين من التحليل:

1 ـ دراسة تاريخية القرآن: والتاريخية طبقاً للقرآن.

2 ـ دراسة تطبيق التاريخية على القرآن.

والحال أنه لا يمكن تحقيق أي تقدم في مسألة تاريخية القرآن، والتاريخية طبقاً للقرآن، حسب أركون، إلا إذا وضحنا مبدئياً المفهومات الثلاثة التالية:

أ – مفهوم الدوغمائية وكيفية اشتغال الروح الدوغمائية.

ب – مسألة المرور من مرحلة الفكر الأسطوري (mythique) إلى مرحلة الفكر التاريخي الإيجابي (الواقعي).

ج – فلسفة اللغة.

فيما يخص، مفهوم الدوغمائية، يعتمد أركون التعريف الذي قدمه «ج. ب. ديكونشي». والذي يعرف التصلب العقلي (أي الدوغمائي) المرتبط بالروح الدوغمائية بصفته «عدم القدرة على تغيير الحكم أو الرأي (المتعلق بقضية ما) في الوقت الذي تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك وعدم القدرة على اعادة تركيب حقل معرفي ما حيث توجد فيه، مجموعة من الحلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بأقصى ما يمكن من الفعالية»(11).

أما الروح الدوغمائية فإنها، تجير لمصلحتها وضعاً مستحيلاً لا يمكن الدفاع عنه: ذلك أن ما يرفض المسلم التقليدي أن يأخذه بعين الاعتبار، هو أن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني.

أما بشأن المفهوم الثاني، فانه على ما يبدو، أن زمننا الراهن يعترف وللمرة الأولى بالأسطورة كأسطورة.

وإدخالها مع كل قيمها الايجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعددية. يسمح لنا هذا الوضع الجديد أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني. الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو، إلا فكراً لا زمنياً، ويتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفية(12).

وأخيراً بخصوص المفهوم الثالث، الذي يخضع للاختلاف، حسب الفكر المستخدم، حيث نجد أن فلسفة اللغة التي هيمنت في الاسلام، هي التي تقول بأن اللغة تختلف طبقاً للآية القرآنية الكريمة من سورة البقرة: «وعلَّمَ آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين». (13).

وذلك ما نستخلصه من تاريخ الإسلام بجوانبه الميتافيزيقية والتاريخية والسوسيولوجية على السواء. حين يبين لنا إلى أي مدى كان القرآن قد اشتغل كقوة تاريخية محركة وتكوينية ثم كقرار موجه لمصير بأكمله وسابق على التاريخية الخاصة بالوضع البشري(14).

II ــ إن تطبيق التاريخية على القرآن، يشترط القبول الضمني، بتطبيق القرارات المنهجية والإبستمولوجية التالية:

1 ـ إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري)، التي شكلت فيما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الاسلامية (la mémoire islamique collective) ما نتج عنه تشظي الوعي الأسطوري الذي تتوجه إليه اللغة القرآنية، وذلك في اتجاهين اثنين:

أ – اتجاه التبشير الإيديولوجي.

ب – الاتجاه نحو ممارسة مسؤولة للمعرفة الإيجابية.

2 ـ ينبغي وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع الدين الذي هو أحد مكوناتها.

3 ـ طرح كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة، للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية.

4 ـ إن هذا الرفض للأسبقية التيولوجية سوف يُدان من قبل التيولوجيين. بينما نجد، أعمال هنري لاووست وهنري كوربان تكفي للإقناع بالحاجة الملحة إلى افتتاح تفسير تيولوجي آخر ومختلف قائم على أسُس جديدة كلياً.

5 ـ إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة، هو ذلك الذي دشنته الألسنيات والسيميولوجيا.

6 ـ سوف نلتقي من خلال الخطاب القرآني والاسلام التاريخي، بمسألة الكينونة (الكائن ــ الوجود) والتاريخية كما يعالجها اليوم كبار المفكرين المعاصرين، أي بعد أن تخلصت من الأسطورة (15).

II ــ 2 ــ الخطاب الإسلامي:

يُركز أركون الحديث على الموضوعات الأكثر حضوراً وتردداً في الخطاب الإسلامي المعاصر، وكيف أن هذه الموضوعات تحيلنا بشكل ملح وطبقاً لطراز مُحدد من المعرفة الأسطورية إلى المراحل الأكثر دلالة على تداخل الإسلام والتاريخ(16).

وهي كالتالي، من خلال أهمها وأكثرها ثباتاً واستمرارية:

- وحده الإسلام يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة.

- الحل الأول التاريخي لمعالجة الانحطاط يكون ببعث الإسلام في عظمته الأولى.

- إن الإسلام هو معلم الغرب والعالم.

- إن الايديولوجية المادية التي يبثها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام، ينبغي إذن محاربتها.

- العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي التاريخي لتعاليم الإسلام. ينبغي إذن الالتزام الكامل بمنهجية الأصول (أصول الفقه وأصول الدين). وحتى الفلسفة التي اعتمدها وتبناها المفكرون المسلمون في الحقبة الكلاسيكية تظل مشبوهة.

- فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب. أما الإسلام فهو يحافظ على التراتبية الهرمية بين السيادة التشريعية العليا (كلام الله وتفسيراته المأذونة) وبين كل أشكال السلطة السياسية.

- كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة سابقا في القرآن أو معلنة ومشروحة فيه(17).

- لا يمكن لعملية البناء الوطني، الجارية حاليا بعد الاستقلال، أن تتم بمعزل عن الاسلام أو ضده.

واضح أن كل هذه الموضوعات، تعكس أن الخطاب الاسلامي المعاصر. لم يتوصل حتى الآن إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ عندما حشر كل نماذج التاريخ الأرضي الدنيوي في الزمن القصير للوحي (زمن التجربة التأسيسية). فكان أن حَرَّمَ هذا الخطاب على نفسه مفهوماً أساسياً، بالنسبة للتحليل النقدي الخاص بالمعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية على السواء. ونقصد به مفهوم التاريخية(18).

ويتجلى طغيان تلك المعرفة الأسطورية، من المثال الخاص بالشهادات التأويلية والروايات التي نقلتها الأمة المؤمنة جيلاً بعد جيل، وقد ضخمت الى أبعد حد المضامين المعنوية والسيمانتية لأعمال النبي [صلعم] ورسالته وصحابته فيما يخص الخط السني، وللأئمة فيما يخص الخط الشعبي(19).

إن هذين التراثين يُبرران الحاجة والدعوة الملحة للعودة إلى الأصول. فتداخلهما وتعارضهما هما اللذان يحددان الديالكتيك الاجتماعي ــ التاريخي للمجتمعات التي لمستها الظاهرة القرآنية (***) ويتحكمان به ويُسيرانه(20)، وهنا نتحدث عن الظاهرة الإسلامية التي يُمثلها هذين التراثين، وعن الظاهرة القرآنية. إذ تتميز هذه الأخيرة بواسطة الشروط اللغوية والسيميائية والتاريخية لنشأتها:

ــ فمن الناحية اللغوية: الخطاب القرآني يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية. إننا لا نقصد بالاختلاف نظرية الإعجاز وانما نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن، والتي يمكن حصرها والكشف عنها عملياً. واضح هنا أن المجاز يلعب دوراً حاسماً في تشكيل كلية الخطاب القرآني؛

ــ ومن الناحية السيميائية: نجد أن الخطاب القرآني مركب كلياً بواسطة مُخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل وتوصيل مُحددة). الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه، أي الله. والله يتواصل مع مرسل إليه ينقسم الى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبية في آن معا هو: محمد[صلعم]، لأنه ناقل للوحي؛

ــ ومن الناحية التاريخية: في الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس وعن طريق ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرار يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع

ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية لله (البداء) (21).
بينما الأمر مختلف مع في الظاهرة الاسلامية، فبعد موت النبي [صلعم]، يرى أركون، أن الخطاب القرآني «توقف عن ممارسة دوره كقوة منظمة أو مشكلة ترسخ وعياً في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة «المؤمنين». إنه يصبح بالتدريج مكاناً ثابتاً للإسقاط ومرجعاً يُرجع إليه» (22).

*** الفللوجية الكلاسيكية: تطبق عادة المنهج الفللوجي (أي اللغوي) على نصوص الحضارات القديمة والغابرة من أجل التحقق من صحتها، وصحة نسبتها، وتثبيت معاني كلماتها، ومقارنة النسخ المختلفة للنص نفسه، بعضها بالبعض الآخر. (شروحات هاشم صالح، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ص 218، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة 1998).**

الهوامـش :

1 ـ محمد أركون " نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1997، ص 247.
2 ـ محمد أركون " الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة 1998، ص 252.
3 ـ المرجع نفسه، ص 253.
4 ـ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار العودة، بيروت، ط 1، 2001، ص 47.
5 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1996، ص 128.
6 ـ المرجع نفسه، ص: 177.
7 ـ المرجع نفسه، ص: 123.
8 ـ المرجع نفسه، ص 119.
** "اللا مفكر فيه": أي كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتماماته منذ القران الثالث عشر.
9 ـ"القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، مصدر سابق، ص 48.
10 ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1998، ص 11.
11 ـ "الفكر الإسلامي، قراءة علمية"، مصدر سابق، ص 125.
12 ـ المرجع نفسه، ص: 126.
13 ـ المرجع نفسه، ص: -126 127.
14 ـ المرجع نفسه، ص: 132.
15 ـ المرجع نفسه، ص: -120 121 – 122.
16 ـ المرجع نفسه، ص: 62.
17 ـ المرجع نفسه، ص: 67.
18 ـ المرجع نفسه، ص: 68.
19 ـ المرجع نفسه، ص: 69.
*** يُميز محمد أركون بين "الظاهرة القرآنية"، و"الظاهرة الإسلامية"، فالأولى تعني إسلام القرآن وهي ظاهرة متعالية مفتوحة على الاحتمالات المعنوية والدلالات كافة، إنما مفتوحة على المطلق، الله. بينما تعني الثانية إسلام الفقهاء، وهي ظاهرة تاريخية بشكل كامل إنها عبارة عن تجسيد لأحد خطوط المعنى المتضمنة في الظاهرة الأولى، أي من خلال تفسير الفقهاء والمتكلمين للظاهرة القرآنية (فقهاء السنة والشيعة).
20 ـ المرجع نفسه، ص: 71.
21 ـ المرجع نفسه، ص: 72.
22 ـ المرجع نفسه، ص: 73.

كتاب «اللغة والفلسفة» لطه عبد الرحمن: الترجمة المُعَلقة

منتصر حمادة // باحث

«اللغة والفلسفة: بحث في البنيات اللغوية للأنطولوجيا» (1)، هو الإصدار الأول للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، وقد حرّر مقدمة هذا العمل في غضون العام 1972 بباريس. (جاء العمل في 232 صفحة، منها خمس صفحات مُخصصة للمراجع).
وعلى حد علمنا، لم تصدر بعدُ أي ترجمة لهذا العمل، وحتى بالنسبة للباحثين والمترجمين العرب المعنيين بقضايا ترجمة نصوص الفلسفة اليوم. ولأننا نعيش في مطلع الألفية الثالثة (2)، ونظراً لكون هذا العمل صدر منذ أربعة عقود ونيف، فنعتقد ن الإقبال على ترجمته والتدقيق في العبارة، وتحيين لائحة من الفقرات التي جاءت في النسخة الأصلية، يتطلب مراجعة شاملة للمُؤلَّف نفسه الذي يظهر أن انشغال صاحبه بـنقد الحداثة من منظور أخلاقي ائتماني، لم يترك له الوقت لكي ينخرط من جديد في تتمة مشروع «فقه الفلسفة» الذي افتتحه سنة 1995 (3)، بله التفرغ لتحيين ترجمة كتاب «اللغة والفلسفة» مع مستجدات البحث العلمي والأكاديمي؛ نقول هذا ونحن نأخذ بعين الاعتبار أن سؤال الترجمة كما أجاب عنه د. طه عبد الرحمن، وخاصة ترجمة النص الفلسفي الديكارتي أسال الكثير من مداد النقاد والمتتبعين والمترجمين، على هامش ما حَفِلَ به الجزء الأول المعنون بـ»الفلسفة والترجمة» من مشروع «فقه الفلسفة» (4)، سواء بالنقد والاعتراض أو التنويه والإطراء، خاصة أننا نتعرض هنا لترجمة عمل في فلسفة اللغة والمنطق، لرائد الدرس المنطقي في المجال التداولي العربي، بحكم أن طه عبد الرحمن هو الذي أدخل تدريس علوم المنطق في الجامعة المغربية (وكانت له أيضاً دروس تأسيسية للدرس المنطقي في تونس بالتحديد).
وقد نبّه د. رضوان مرحوم (5) عند تحريره لمقدمة كتاب طه: «سؤال المنهج» (6) الذي تولى نشره، إلى ضرورة العناية بكتاب «اللغة والفلسفة» بوصفه باكورة الإنتاج الفكري لهذا الفيلسوف المجدد. وتوقف عند فكرته المركزية، معتبراً أن هذا العمل يتمحور حول إشكالية الكينونة، ويجتهد في فحص الشروط اللغوية للإثباتات الأنطولوجية [أو الكيانية] كما طرحت في كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية. ويضيف د. مرحوم، وهنا بيت القصيد، أننا إزاء المؤلف العربي الأول الذي كان له قصب السبق في الاستفادة من الدرس اللغوي الذي تقدمه فلسفة اللغة في تحليل القضايا الفلسفية. حيث يدافع فيه د. طه عن دعوى النسبية اللغوية، ذلك أن كل لسان طبيعي يختص بقدرات على التفلسف مطوية فيه تحتاج إلى عقول واسعة تخرجها إلى حيز التحقق الفعلي،

وبالتالي فلا تفاضل بين الألسن، وليست هناك لغة أقدر على أداء معاني الفلسفة أكثر من غيرها. ومادام أن للغة العربية بنية متميزة تختلف في تراكيبها ونحوها ومُعجمها الخاص عن اللغة اليونانية واللغات الهندية/ الأوروبية، فلا بد من مراعاة أثر هذا الاختلاف عند نقل أو تحويل مضامين المسائل الفلسفية، لأن الصلة الصميمية التي تجمع بنية اللغة بالفكر لا بد أن تؤثر في كيفية مقاربة المسائل الأنطولوجية؛ ذلك أن للألفاظ التي تستعملها الفلسفة قيمة تداولية أصلية (7).

فعلى الفيلسوف، قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بالقدرات الفكرية للغته الأم، أن يُميز ما هو من لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته؛ أي مما قد يحولها من لغة إلى لغو. هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري. وفي هذا دعوة لكي نسارع إلى استنباط الفكر الفلسفي الذي يكمن وراء صيغ لساننا وتراكيبه العربية كما استنبطت اليونانية والألمانية على حد تعبير هايدغر فلسفتها العميقة، مضيفاً أنه ما دام التفكير الفلسفي يستمد طبيعته أو، على الأقل، عمقه من الأصول اللغوية، ومادامت هذه الأصول تختلف باختلاف مقومات كل لسان، فلم يعد إمكان التفلسف منحصراً في الألسن التي استطاعت تاريخياً أن تعي قدرتها التفكيرية، وأن تثبت لنفسها رؤية فلسفية خاصة بها اعتنقها الفكر العلمي، بل إن إمكان التفلسف يفرض نفسه، كلما توفرت شروط التداول الضرورية لكل لغة، أياً كانت درجةُ تماثل اللغات التي لم تحقق فلسفاتها، أو درجة تفاضلها مع تلك التي انكشفت انكشافاً فكرياً (8).

بالعودة إلى كتابنا، «اللغة والفلسفة»، نجد أن محتواه قد تفرع على مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة، وجاءت عناوين الأبواب الخمسة كالتالي: الباب الأول، «التحليل النحوي للكلمة الوجودية» (تضمن بدوره الفصول التالية: ف.1، من اللغة الفلسفة إلى النحو؛ ف.2، الرابطة والجملة الإسمية؛ ف.3، نقل فعل الوجود في الفلسفة)؛ الباب الثاني، «الأساس اللغوي للأنطولوجيا» (تضمن الفصول التالية: ف.1، الرابطة والمقولات؛ ف.2، فعل «الوجود» والتفريق بين الماهية والهوية؛ ف.3، الرابطة والجهة)؛ الباب الثالث، «التحليل المنطقي للوجود» (تضمن الفصول التالية: ف.1، الفلسفة كأداة للتحليل؛ ف.2، التحليل المنطقي للرابطة؛ ف.3، التحليل المنطقي ومشكلة الوجود؛ ف.4، نظرية الرسم ونظرية الأنماط)، الباب الرابع، «علاقة اللغة بالوجود» (وتضمن فصلان اثنان، وهما: ف.1، اللغة وتصور الوجود، ثم ف.2، اللغة كنسق: اللغة المثالية)، وأخيراً، الباب الخامس، وعنوانه كالتالي «من الأنطولوجيا إلى التداولية» (وتضمن ثلاثة فصول، ف.1، مصاعب الأنطولوجيا؛ ف.2، اللغة ونقل الوجود؛ ف.3، مُجمل الفلسفة التداولية).

ومما يزيد في تعقيدات الترجمة، أن العمل يشتغل على ترجمة بعض المفاهيم من اللغة اليونانية إلى الفرنسية، ولنا أن نتصور ترجمة هذه المفاهيم للعربية اليوم، في زمن يتميز أساساً بتواضع الأعمال المترجمة للغة العربية، وأصعب هذه الأعمال التي لا زالت متواضعة الحضور في الساحة، الأعمال الفلسفية، إضافة إلى أن أغلب هذه الأعمال المترجمة في الساحة العربية، انطلقت من نصوص فرنسية أو إنجليزية، مع تواضع رهيب في ترجمة الأعمال الفلسفية من اللغة الألمانية إلى اللغة العربية.

ليس هذا وحسب، لقد رحل عنا في غضون نهاية 2015، العالِم الفرنسي رونيه جيرار (René Girard)،

تأليف «اللغة والفلسفة» يروم بيان أن الفلسفة باعتبارها خطاباً لغوياً ليس في مُكنتها أن تضع الوجود أو ترفعه. فلكي تقوم بمهمّتها على أتمّ وجه يتوجّب عليها أن تعي حدودها التي هي، في نفس الوقت، وسائلها.

والذي صدرت له لائحة عريضة من الأعمال، ولكننا بالكاد ترجمنا له، كمترجمين عرب، عملان اثنان، دون البقية، من الفرنسية إلى العربية؛ أما مع مارتن هايدغر، أحد أهرام الفلسفة الألمانية، فتزداد الصورة تشويشاً، عندما نعلم أنه لم يتم ترجمة جميع أعماله للفرنسية، وإنما بضع منها، وأن أغلب ما تُرجم له عربياً، لا يعدو أن يكون نقلاً/ ترجمة عن الترجمات الفرنسية، وليس نقلاً عن النص الأصلي المُحرر باللغة الألمانية باستثناء كتاب «الوجود والزمان» الذي قام د. فتحي المسكيني بترجمته عن اللغة الأصلية، أي الألمانية. وقد يُضاف إلى هذه اللائحة بعض الفلتات هنا أو هناك.

افتُتِح كتاب «اللغة والفلسفة» بكلمة لروني بواريي أستاذ بجامعة السوربون، مُلخصاً أهم المسائل التي اشتغل عليها طه في أطروحته، ويتعلق الأمر بمسألتين أساسيتين: تنحصر المسألة الأولى في الواقع الذي يعنيه الخطاب والذي يدلُّ عليه كموضوع للحقيقة، وتلك هي مسألة واقعية أو حقيقة الانطولوجيا الضمنية؛ وتتحدّد المسألة الثانية في دور اللغة في صوغ فكر ينقل ويعبر بطريقة ما عن واقع ما.

كما يتضمن العمل في الخاتمة، ضميمة قام فيها المؤلف بترجمة ثلاثة نصوص كبرى من العربية إلى الفرنسية وهي:

- نص المناظرة بين أبي سعيد الصيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي التي نقلها أبو حيان التوحيدي في كتاب «الإمتاع والمؤانسة».
- نص يعالج مسألة الصلة بين المنطق والنحو لأبي حيان التوحيدي، وهو مستخرج كذلك من كتاب «المقابسات».
- نص يعالج مسألة الموجود من كتاب «الحروف» لأبي نصر الفارابي.

واعتبر د. طه أن هذه النصوص الثلاثة تمثل سنداً لدعواه سواءً ما تعلق منها بنسبية اللغات أو بالخاصية اللالغوية للوجود. كما اعتمد بالأساس في هذه التحليلات اللسانية للأنطولوجيا، مختلف النتائج المتحصلة من الدراسات الحديثة حول اللغة وخصوصاً منها الدراسات اللسانية. يقول روني بواريي:

«كيف يمكن للغة ما (وفي اللغة العربية التي لا تتوفر على فعل الوجود في الوقت الذي نجده يضطلع بدور أساسي في الفكر الهيليني وفي الفكر الأوربي برمته، نظفر بمناسبة حيَّة لاستيعاب أهمية وصعوبة المسألة) أن تفرض أو تقترح علينا مفاهيم وتوجه وتتحكم في فكرنا؟ تلك هي الإشكالية التي يعالجها بأصالة طه عبد الرحمن في هذا الكتاب» (9).

ولا يتعلق الأمر في كتاب «اللغة والفلسفة» (10) باستعراض هذا الفيلسوف لنظريات اللغة التي

طورها الفلاسفة الكبار عبر تاريخ الفكر، بله، كما قد يتوهم البعض، الأنطولوجيات التي تنتج عن التأمل الفلسفي في ماهية اللغة، وفضَّلَ بدلاً من ذلك الاستشهاد بأسماء فلاسفة من قبيل أفلاطون وأرسطو وغيرهما، أو حتى فلاسفة في يومنا هذا أمثال هايدغر وراسل وفتغنشتين...، لكي يأخذ القارئ فكرة أولية عن الدور الحاسم الذي لعبه لا جوهر اللغة فحسب بل اللغة ذاتها، من حيث هي وبما هي كذلك، في صوغ وبناء المذاهب الأنطولوجية بالأساس.

ويختتم المؤلف مقدمة العمل بالإشارة إلى أن هدفه من تحرير «اللغة والفلسفة» لا يخرج عن بيان أن «الفلسفة باعتبارها خطاباً لغوياً ليس في مُكنتها أن تضع الوجود أو ترفعه. فلكي تقوم بمهمّتها على أتمّ وجه يتوجّب عليها أن تعي حدودها التي هي، في نفس الوقت، وسائلها. ففي الفلسفة تتخذ مأساة الوجود من نفسها عنوانا لعظمة ذهنية».

الهوامــش :

1 ـ Abderrahmane Taha: Langage et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, Impr. De Fédala 1979.

2 ـ تحديداً مطلع العام 2015.

3 ـ يرى طه عبد الرحمن أنه "ليس بمقدور أهل الاشتغال بالفلسفة من مثقفي الأمة أن يُحصلوا القدرة على الإبداع فلسفي مستقل ما لم يتعاطوا، بكل ما أوتوا من وسائل، تأسيسَ "علم الفلسفة" بفرعيه: أحدهما، فرع "فهم الفلسفة"، وهو علم ينظر في سياقات إنتاج الفيلسوف لأقواله وأفعاله قصدَ التوصل إلى بيان مضامين هذه الأقوال والأفعال؛ والثاني، فرع "فقه الفلسفة"، وهو علم ينظر في آليات إنتاج الفيلسوف لأقواله وأفعاله قصْدَ إلى كشف بنيات هذه الأقوال والأفعال؛ وتشمل هذه الآليات "الترجمة"، نقلاً وتحويلاً؛ و"المفهوم"، اصطلاحاً وتأثيلاً؛ و"التعريف"، تقريراً وتمثيلاً؛ و"الدليل"، استنتاجاً وتخييلاً؛ كما تشمل "السيرة"، نموذجاً وشذوذاً.
طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2016، ص 92.

4 ـ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1 الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 1995.

5 ـ الدكتور رضوان مرحوم هو أستاذ الفلسفة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بالرباط، وأحد تلامذة فيلسوفنا المجدد القلائل الذي صحب د. طه في رفقة فكرية تزيد مدتها عن 25 سنة، ولهذا يُعتبر عند النقاد أهم باحث متتبع عن قرب لمشروع طه عبد الرحمن.

6 ـ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أُفُق التأسيس لأنموذجٍ فكريٍّ جديدٍ، تقديم ونشر د. رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، يناير 2015، 279 صفحة.

7 ـ مقدمة د. رضوان مرحوم لكتاب: سؤال المنهج، ص.26.

8 ـ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص.124.

9 ـ في السياق الزمني لسنوات السبعينات والثمانينات، من باب التأكيد.

10 ـ جدير بالذكر، أن كتاب "سؤال المنهج: في أُفُق التأسيس لأنموذج فكريٍّ جديد"، تضمن فصلاً جاء تحت عنوان: "الأصول اللغوية للمقولات الفلسفية: معالم نظرية في المقولات العربية"، [ص 113 ـ ص 124] والفصل في الأصل، عبارة عن ترجمة للفصل الأول من الباب الثاني من كتاب "اللغة والفلسفة".

وقفة مع المشروع الفكري لمحمد وقيدي: بين الإبستمولوجيا والسيكولوجيا التكوينية

عبد الكريم بلحاج * // أستاذ التعليم العالي وأخصائي علم النفس الاجتماعي والمعرفي. المغرب

خلال سنوات الثمانينات من فترة التكوين الجامعية لدى جيلي اقترن درس الإبستمولوجيا في أقسام الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع بإسم الأستاذ محمد وقيدي، سواء تدريساً أو بحثاً، وما أنتجه من مؤلفات منذ تلم الحقبة، تعبير عن هذا الاهتمام الذي أولى له جهوده، بل ووجوده المعرفي. وقد كان مؤلفه «ما هي الإبستمولوجيا (1983)» منطلقاً يعكس هذا التوجه في الاهتمام.

في هذا السياق لمسنا لديه شغفاً بترسيخ السؤال الإبستمولوجي بعد أن استأنسنا بالسؤال الفلسفي، ليس فيما تعلق بقضايا الفكر والنظر العقلي في الوجود، بل بخصوص المعرفة العلمية التي كنا نتهيأ لتوجيه مسارنا الجامعي نحوها، وفيما يعنيني نحو مجال علم النفس الذي كان متواضع الحضور في سياق الثقافة العلمية التي كانت الجامعة تعمل على تدبيرها وتنشيطها في اتجاه المجتمع، فقد تمرسنا معه على الشك المنهجي الديكارتي والمساءلة الإبستمولوجية للمعرفة العلمية، وهو ما عمدنا على نهجه بالنسبة للمجالات السيكولوجية التي نشتغل فيها، بحيث لا نتبنى المُسَلّمات والحقائق كما وُجِدت، أو أخذها كما أتت من هنا أو هناك، ونحرص على ضبط المنطلقات النظرية والمفاهيم والمسلمات، وحيثيات إنتاج المعرفة في هذا المجال. وبطبيعة الحال، فقد كان هذا النهج في النظر والبحث المعرفي يزعج بعض أساتذة علم النفس.

لقد تعرفنا مع الأستاذ وقيدي على جملة من المحطات المعرفية التي لعبت دوراً في تطور العلوم الإنسانية، وطبعاً كان علم النفس من أبرزها من حيث مشروعية وجوده، وهي محطات يمكن إيجاز ملامح المنظور وبعض المفاهيم القوية فيها، وذلك من خلال:

تبقى الجهود التي بذلها الأستاذ وقيدي في مجال إبستمولوجيا العلوم الإنسانية وعلم النفس، ذات أهمية كبيرة على مستوى التفاعل مع هذه العلوم.

ـ الاتجاه الوضعي Positivisme مع أوغست كونت؛

ـ باشلار ومفاهيم العائق والقطيعة؛

ـ بياجي والإبستمولوجيا التكوينية.

1 ـ بالنسبة للاتجاه الوضعي، فقد كان الأستاذ وقيدي يثير إحدى الإشكالات الكبرى والتي اكتست أهمية بالغة في نظرنا من النواحي المعرفية والتاريخية والتي جعلنا ننخرط في الاهتمام بها، تلك التي تتمثل في نوع من المد والجزر الذي رافق مسألة قبول علم النفس ضمن نسق ومنظومة العلوم. ومنها بالأساس موقف هذا الاتجاه وكذا الامتدادات التي نتجت عنه إلى اليوم في بعض الأطروحات المعرفية والمواقف العلمية، من منطلق أن الاتجاه الوضعي مع أوغست كونت كان يقر بعدم المشروعية الإبستمولوجية لوجود علم النفس كعلم مستقل بموضوعه ومنهجه.

2 ـ بالنسبة لباشلار [Bachelard] سنتعرف على ذلك المنحى في منهجية التفكير بالنسبة للمعرفة العلمية التي تفيد بضرورة القطع مع الأفكار والمعارف السابقة على نشأة نظرية معرفية جديدة وكذلك مع الحس المشترك، بحيث أنه قد يكون من شأن هذا الأخير أن يشكل عائقا لهذه النشأة.

3 ـ وفيما تعلق بالإبستمولوجيا التكوينية، هذه التي ستشكل مشروعاً انخرط في الاشتغال عليه الأستاذ وقيدي بشغف وتواطؤ معرفي، كما أنتج فيه قولاً وكتابة بكرم المفكر الملتزم، بحيث أنه سعى إلى ربط صِلة عضوية بين فلسفة العلوم من خلال الإبستمولوجيا وعلم النفس، وهذا السعي أفرد له اهتماماً كبيراً إن على مستوى الدرس الذي كان يشرف عليه بقسم علم النفس أو على مستوى البحث، من خلال تأطيره لبعض أعمال الطلبة أو بالنسبة لنشاطه الخاص والذي تجلى في تخصيصه لهذا الموضوع مكانة مشروع لأطروحته الجامعية. ثم إنها الصلة التي أحدث من خلالها تقارب مع علم النفس والمشتغلين به. فقد كان الحال كذلك، من حيث ما جمعني به على مستوى الزمالة في المهنة وفي تقاطعات المعرفة.

إن تركيز الأستاذ وقيدي على عمال جان بياجي [Jean Piaget] خاصة فيما يتعلق بالإحاطة الإبستمولوجية، أملته هموم معرفية لديه، ولاسيما من حيث إبرازه لهذا الوجه لدى بياجي والذي كان مُغيباً في دراسة علم النفس. ذلك أن بياجي كان يُعتبر من مؤسسي علم النفس الحديث، وهو الذي كان يُقدم على أنه صاحب الأرضية النظرية لعلم النفس النمو وعلم النفس الارتقائي وعلم النفس الطفل. بيد أن وقيدي عَمِل على تقديم بياجي على أساس أنه فيلسوف وصاحب مشروع إبستمولوجي لتنظيم العلوم، وما نظرية النمو المعرفي إلا صيغة لمنظوره في تطور العلوم، وهو ما عمد إلى التعبير عنه في مؤلفه الأول في هذا السياق «النمو العقلي والتطور المعرفي، وجهة النظر التكوينية

تؤرخ أعمال وقيدي لمرحلة في مسار علم النفس مغربياً، بحيث نعاين طفرة في هذا المسار من منظور ساهم في تشييده جان بياجي إلى منظور صارت تحكمه العلوم المعرفية.

(2005)»، بحيث اشتغل وقيدي على تقديم مسعى بياجي للمهتم العربي طالباً وباحثاً، في كونه يتمثل في تنظيم المعرفة على أُسُس جديدة، من حيث كونها تستند على مطابقة الواقع. ومن ثم يقود هذا المسعى إلى البحث عن أفضل أشكال التفسير العلمي، إلى جانب أنه ومن خلال أعماله المتنوعة الرائدة فهي كانت جد مُعبرة عن مسعى انخراط علم النفس في صف العلوم.

بعد ذلك، جاءت مؤلفاته التي توزعت المشروع الفكري الذي قدمه في أطروحته الجامعية، وهي على التوالي: كتاب «الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي (2007)» الذي عرض فيه اجتهادات بياجي في نقل الابستمولوجيا كمعرفة علمية مستقلة إلى مصاف العلوم، وذلك من حيث تكونها وتحديد شروط قيامها، كما أن وقيدي حرص على أن يفرد حيزاً مهماً لعلاقة الإبستمولوجيا بعلم النفس (فصل 5)، ثم «الإبستمولوجيا التكوينية للعلوم (2010)» الذي يُواصل فيه البحث والتفكير في شروط قيام وتطور المعرفة العلمية من منظور الإبستمولوجيا التكوينية، وفي إطاره يُعالج المشكلات الخاصة بعلم النفس مع قيامه كَعِلْم (فصل 5) . فهذه الأعمال تبقى بمثابة ثمرة اجتهادات الأستاذ وقيدي في وضع العلاقة التي تجمع الإبستمولوجيا بعلم النفس، وبخاصة من منظور جان بياجي الذي طبع مجال علم النفس لفترة من الزمن، خاصة على مستوى برامج التكوين في هذا المجال بالمغرب.

كما أن أعمال وقيدي تؤرخ لمرحلة في مسار علم النفس بالجامعة المغربية، بحيث نعاين طفرة في هذا المسار من منظور ساهم في تشييده جان بياجي إلى منظور صارت تحكمه العلوم المعرفية، هذه التي لم تكن بعيدة عن المسعى الذي أَسَّسَهُ بياجي، غير أنها أحدثت نقلة نوعية في المنظور والمُحَدِّدات العلمية بالنسبة لعلم النفس. والحال أن هذا الانتقال في مسار علم النفس يحتاج إلى من يُشرِّح مظاهره والأُسُس والمنطلقات المعرفية التي تطبعه في الوقت الحاضر.

لا مندوحة من القول بأن الجهود التي بذلها الأستاذ وقيدي في مجال إبستمولوجيا العلوم الإنسانية عامة وعلم النفس بشكل خاص، تبقى ذات أهمية كبيرة على مستوى التفاعل مع هذه العلوم، سواءً على المستوى الجامعي والتعليمي أو على المستوى الثقافي العام. وبالتالي، تبدو من خلال أشكال هذا التفاعل أنها لم تجد تجاوباً معها، وذلك في سياق ما قدمته من قيمة مضافة بالنسبة لهذه العلوم، ولاسيما من خلال استيعاب الغايات المعرفية من الإبستمولوجيا، كما لو أن هذه الأخيرة تبقى شأناً فلسفياً ليس إلا. هذا مع تسجيلنا بكون الأستاذ وقيدي من خلال تنشيطه لحقل الإبستمولوجيا، وبخاصة الإبستمولوجيا التكوينية، يكون قد ساهم في خدمة علم النفس معرفياً حتى يجد مكانته ضمن العلوم الإنسانية في المغرب كما في الوطن العربي.

*** النص الكامل للكلمة التي ألقاها الأستاذ عبد الكريم بلحاج، من قسم علم النفس، على هامش اللقاء التكريمي الخاص بأعمال المفكر المغربي محمد وقيدي، والمؤرخ في 23 ماي 2014. [بتصرف]**

الدعوة إلى إلغاء تدريس الفلسفة من منظور مختلف

عبد الفتاح نعوم // باحث في العلوم السياسية

قد تكون الدعوة إلى الغاء تدريس الفلسفة في الحقل التعليمي المغربي أمراً غير مرغوب فيه من طرف أنصار تدريس الفلسفة، وهم محقون في ذلك ما دامت تلك الدعوة تنطلق من اعتبارات «ماضوية الأفُق» ترى في الفلسفة كفراً وزندقة وما إلى ذلك من التهم الكلاسيكية التي التصقت بهذا النمط من الفكر البشري منذ عهد سقراط.

إلا أن دعوة كهذه إن كانت منطلقة من منظور يسعى إلى وضع الفلسفة في سياق تطورها التاريخي سواء باعتبارها فعلاً أو حقلا للدرس والتفكير والبحث، أو باعتبارها مجالاً للتدريس والنقل أي نشاطاً تعليمياً، عموما فإن هذه الدعوة تستحق أن تقابل ببعض الاهتمام.

يكاد يكون من العسير العثور على رأي أكاديمي يرى أن لا فائدة من تدريس الفلسفة كتخصص قائم بذاته(1)، وذلك بالاستناد إلى نقاش ابيستيمولوجي معين، أو إلى ما يمكن أن يفضي إليه أي تنقيب في تاريخ الفلسفة باعتبارها «تخصصاً للدراسة والتدريس». ذلك أنه ثمة نزعة سيما في الحقل الأكاديمي العربي الذي واجه الدعوات الظلامية المشار إليها تدفع أصحابها (النزعة) إلى الاحتفاء الشديد بالفلسفة، وذلك بالقدر الذي يجعل الملاحظ يستشف من حديث هؤلاء عنها وكأن لا حاجة إلى كل التفرعات والاستقلالات التي شهدها الهيكل التقليدي للعلم والمعرفة منذ أن أطلت الحداثة برأسها، أو كأن مفهومهم للفلسفة - من زاويتي اعتبارها فعلاً وفكراً وممارسة ذهنية، أو من زاوية اعتبارها مادة قابلة للاختزال والاختصار الديداكتيكي، ومن ثم إكسابها لجمهور ناشئ في مستويات مختلفة- مفهومهم لها لا تاريخي.

لكن بالرغم من ذلك، فإن عرضاً سريعاً مختزلاً كاف لبلورة تصور حول الصيغة التي ينبغي أن يتم تدريس الفلسفة وِفْقَها في السياق المعاصر، وذلك إذا كان هذا العرض سيتناول تاريخ هذا النمط من التفكير البشري الذي أعقب نمط التفكير اللاهوتي الأسطوري، ليولد هو في كنف التفكير الميتافيزيقي حسب تقسيم أوغست كونت الشهير للمراحل التي مر منها المسعى البشري لتشكيل المعرفة حول العالم.

وانطلاقاً من الميتافيزيقا عنيت الفلسفة بكل ما يدخل في خانة المعرفة والحكمة والسعي إلى امتلاكهما عبر تحفيز هواجس الاستشكال الدائم للقضايا والظواهر والذوات والموضوعات، وهكذا لم يميز المشتغلون بالفلسفة طوال قرون بين المواضيع والمعارف والمناهج، وساغ للواحد منهم أن يجمع بين الجماليات والميتافيزيقا والفلك والفيزياء والاجتماع البشري.

لكن مع مرور الوقت وزيادة التعقد المطرد للظواهر الاجتماعية والإنسانية بفعل التحولات المتتالية، وتزايد سعة الإدراك البشري التراكمي بالظواهر الطبيعية، تأسيساً على ما أرسته التحولات الاجتماعية والإنسانية إياها، فقد بدأ يتضح تدريجياً أن لا سبيل إلى الاحتفاظ بنفس الهيكلة التقليدية المشار إليها، والتي تنضوي تحت مُسمى «الحكمة/ الفلسفة»، بل نمت وترعرعت حركة نشيطة للاستقلالات الابيستيمولوجية للعديد من التخصصات عن جسد أم العلوم والمعارف. وكانت حركة التحديث التي شهدتها أوروبا منذ بدايات عصر النهضة هي المهد الذي احتضن تلك الحركة، وكانت تلك الحركة التي بلغت أوجها مع عصر الأنوار فيما بعد، هي المنجز المعرفي للحداثة.

ومع مرور الوقت لم يتبق في شجرة الفلسفة سوى بضع وريقات كالميتافيزيقا وفلسفة الأخلاق، ناهيك عن الابيستيمولوجيا التي نشأت كفلسفة رديفة للعلوم تعنى بنقدها. وبالرغم من أن كل التقدم الذي شهدته العلوم الطبيعية لم يقُد في النهاية إلا إلى تزايد أهمية الميتافيزيقا باعتبارها الوسيلة الوحيدة لدراسة ما تعجز عنه فيزياء الكون مثلاً، كما يذهب إلى ذلك برتراند راسل مثلاً(2). إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور تيارات فلسفية بأكملها تقلل من شأن الميتافيزيقا كبعض تيارات البرجماتية(3). هذا فضلاً عن أن فلسفة الأخلاق بدورها لم تبق خارج حيز التنافس بين الفلسفة بجسدها التقليدي، وبين بعض فروع العلوم الاجتماعية التي استقلت ونمت تباعا كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم السياسة، خصوصاً وأن هذا الأخير سيرسو في آخر المطاف على أن من بين أهم مواضيعه ومجالاته النظرية السياسية التي تهتم أساساً بتاريخ الفكر السياسي وقضايا الفلسفة السياسية(4).

لكن بالرغم من كل هذا لم يكن هناك مطلقاً من داع عند أحد من كبار البحاثة والمفكرين للقول بأنه لا حاجة مطلقا إلى الفلسفة أو إلى ما تبقى من الفلسفة، وذلك بغية تصليب أدوات التفكير في باقي فروع العلم والمعرفة التي تستجد باطراد.

على هذا المنوال سارت كل تيارات ما بعد الحداثة، والتي وجدت المنجز الحداثي التخصصي في حقل المعرفة حلبة لصراعها مع الحداثة، فدعت هي إلى التكامل المعرفي ضداً على دعوات الحداثة إلى التخصص. لكن في نفس الوقت لم يدعو أحد من هؤلاء يوماً إلى أنه يمكن الادعاء بأنه يمكن توسل «الفلسفة» وحدها (باعتبار كل هذا التطور) لفهم واستيعاب الظواهر دون الحاجة إلى البحث الميداني الاستقرائي الدقيق في موضوع بعينه.

وبتأمل تجربة كارل ماركس الذي اقتضى منه تأسيس مدرسة في الاقتصاد السياسي وفي علم اجتماع المعرفة أن يبدأ أولاً بتأسيس تصور جديد في الميتافيزيقا. هذا وهو من بين أبرز مؤسسي [تيار] «ما بعد الحداثة»، والداعين إلى دمج الفلسفة بكل ما استقل عنها من تخصّصات فرعية في إطار حركة التحديث المشار إليها، والتي لم تكن سوى برنامج بورجوازي في حقل المعرفة، لكن دون السعي إلى العودة إلى الموسوعية أو التأسيس لنوع من التطفل على المواضيع.

إلا أنه لم يكن من شك لدى كل دعاة التكامل سواء من منطلق الهجوم على المنجزات المعرفية للحداثة، أو من منطلق الانشداد إلى البريق المحيط بعبارة «تكامل المعرفة»، لم يكن هناك أي شك في

الحاجة إلى التكامل المستند إلى الفلسفة أو ما تبقى منها لحظة التفكير وتأسيس المعرفة، والحاجة إلى التخصص في لحظة نقل المعرفة إلى طلابها، حيث أن التكامل لم يكن دعوة إلى العودة إلى الموسوعية بصيغتها التقليدية التي كانت تتسيدها الفلسفة، ولا إلى طمس الحدود بين التخصصات التي نشأت بفعل حركة تحديث غاية في الصرامة(5).

والحال هكذا، فإن ثمة مشكلاً حدث حينما انتقلت الفلسفة كنمط من التفكير وكموضوع للتدريس من مجالها الأورو ـ أمريكي إلى الفضائين الثقافي والأكاديمي العربي الإسلامي، وحدث مشكل أكبر حينما لم يقع تمييز بين المساحة التي يمكن الدمج فيها بين الفلسفة أو ما تبقى منها وبين فروع المعرفة الأخرى بكل اشتراطاتها الابيستمولوجية والميثودولوجية، في لحظة البحث، والعمل على تطوير صيغ تقديمها لحظة التدريس. وهو الأمر الذي انتهى إلى ترسيخ وهم مفاده أنه يمكن لأستاذ لمادة الفلسفة مثلا أن يتعاطى مع قضايا السياسة والاجتماع والانثروبولوجيا والاقتصاد والتاريخ! وهذا ما يحدث في لحظة التفكير والدراسة ولحظة التعليم والنقل بالنسبة لموضوع «الفلسفة» في فضائنا الثقافي والأكاديمي العربي والمغربي منه على وجه التحديد.

إن الاستمرار في تدريس الفلسفة كتخصص قائم بذاته بات خطراً على الروح التي ميزت هذا النوع من التفكير البشري على مر العصور، حيث أنه ساد نوع من الوهم خصوصاً في بيئتنا الأكاديمية المغربية بأنه يمكن للمشتغل في هذا التخصص أن يستوعب ويعالج كل القضايا الاجتماعية والإنسانية، ناهيك عن الطبيعية والمجردة. وبالتالي يصبح هاجس السؤال والنقد والشك الدائم في القضايا واستشكالها باعتبارها زوايا الفعل الذهني الفلسفي، تصبح تلك الزوايا مغيبة عن دارسي الاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها، حيث إن هؤلاء أيضا بسبب ترسيم الفلسفة كتخصص قائم بذاته، بات لديهم وهم بأن لا حاجة إلى الفلسفة أو ما تبقى منها لترسيم أرضية الانطلاق لبناء فرضياتهم في تخصصاتهم التي قد يعتقد بأن لا صلة لها بالفلسفة، أو لا حاجة لها إلى الفلسفة.

وفضلاً عن هذا المشكل ذو الصلة بتاريخ الفلسفة كتخصص للدراسة والتدريس، وفضلاً أيضاً عن طبيعتها كحقل للتفكير ومجال فعلي للإنتاج. هناك مشكل آخر يتعلق بالصيغة التي يمكن تدريس الفلسفة وفقها إذا كان لابد من تدريسها كتخصص يسمى «الفلسفة». بحيث أن بعض التجارب المتقدمة على هذا الصعيد تعمل على تدريس التفلسف في سِن مبكرة، تسمى في تقرير اليونيسكو المشار إليه «سِن الدهشة»، وهنا عملياً تقوم هذه التجارب على تدعيم القابلية البشرية لاستشكال القضايا، وذلك على نحو تعليمي اختزالي(6). فلا يتم في هذه التجارب سوى إيصال الجانب الأهم في الفلسفة، وهو الذي تبقى لها بعد كل التحولات التي شهدتها إن باعتبارها مجالا للتفكير والإنتاج، أو باعتبارها تخصصاً قابلاً للممارسة البيداغوجية التعليمية.

ومادام يُسجل الغياب تام لأي تجديد، ينبغي أن يطال تدريس الفلسفة بتلك الصيغة في كتب ومقررات التعليم الابتدائي والأولي والإعدادي في المغرب، سواء كمادة مستقلة تحت اسم الفلسفة أو الأخلاق أو أي اسم قريب مما تبقى من «أم العلوم» بعد حركتي الحداثة وما بعد الحداثة، أو من خلال إيجاد مكان لها داخل كل مواد التدريس الأخرى، سيما وأن مادة التربية الإسلامية على علات

ينبغي إعادة في طريقة تدريس الفلسفة لأن التمسك بصيغتها الحالية في نظمنا التعليمية، ناجم عن ردة فعل حيال الدعوات التي كانت تسعى إلى إلغاء تدريسها لأسباب عقدية.

تدريسها وجدت لنفسها مكاناً ضمن الخريطة البيداغوجية لمواد التدريس في كل أسلاك التعليم الأولي والابتدائي والإعدادي والثانوي.

أما الفلسفة فلا يتم تدريسها إلا في مستوى الثانوي كمادة مستقلة بهذا الاسم، وذلك بعدما كانت في السابق تحمل اسم الفلسفة والفكر الإسلامي، وعرفت تحولات تتعلق بنوعية المواضيع والقضايا المطروقة، وهي تحولات لم تحمل طابعاً ايجابياً على أية حال، حيث جرى تقليص مساحة الميتافيزيقا والأخلاق تدريجياً إلى أن اختفت بعض المواضيع بالغة الأهمية(7).

وبخصوص تدريس الفلسفة في الثانوي، فإنها عملية لا تخلو من صعوبات ومشاكل، ذلك أنها باتت لصيقة بتقنيتي الشحن والحفظ، والمفترض فيها أن تكون أبعد ما يمكن وما يكون عن ذلك. كما باتت بمثابة محطة أساسية لتسييد الوهم المشار إليه سابقاً، ذو الصلة بالصلاحيات التحليلية التي يتقلدها من ستحمل شهادات تخرجهم لاحقاً اسم «شعبة/ تخصص الفلسفة».

ومن ناحية ثانية تعتبر تلك المحطة بمثابة تنفير للتلاميذ من الدرس الفلسفي لأن الكثير من الأساليب المتبعة في نقل المعارف ذات الصلة بهذه المادة إلى التلاميذ غير سليمة، وتصادم قابلية التلميذ للتلقي، سيما إذا اعتبرنا الإكراهات النفسية والاجتماعية التي تحيط به من كل الزوايا. وبالمقابل هناك من التجارب من خطت خطوات أكثر تقدما في سبيل وضع المتلقين في هذا المستوى في أطر استشكالية أكثر رحابة وجلبا لمتعة الاستشكال والتطلع القلق إلى المعرفة(8).

وإذا كان ينبغي أن يكون تدريس الفلسفة في السلك الثانوي رديفاً ومساعداً للتلميذ، بحيث لا ينبغي توريط الدرس الفلسفي في قضايا معينة كنظام التنقيط، وما يستوجبه من حفظ وتكرار لمواقف واتجاهات نظرية في مواضيع ذات صلة بالفلسفة أو ما تبقى منها، بل ينبغي الحفاظ أثناء تدريسها على جعلها فرصة للعصف الذهني، وتشجيعا على التساؤل، وتيسيراً لسبل تخدم التساؤل وكفاءة التأمل في باقي مواد وتخصصات السلك الثانوي. وهو نفس الشيء الذي ينبغي إتيانه بخصوص تدريس الفلسفة كتخصص قائم بذاته في التعليم العالي، بحيث ينبغي تقطيعه في باقي تخصصات وشعب التعليم العالي داخل المؤسسات الجامعية المختلفة.

فهل يسوغ لنا مثلاً أن نتصور وضعاً يدرس فيه طلبة العلوم مواداً عن فلسفة العلوم، وطلبة القانون مواداً عن فلسفة القانون، وطلبة الآداب مواداً عن النظرية الأدبية (التي منشؤها فلسفي صرف)؟ أو يتم تبيئة الفلسفة داخل التخصصات التقنية، أو يتم تقطيع الفلسفة في كل مواد التخصصات بحيث يتم تأطيرها جميعا بالنفس الفلسفي؟ أليس ذلك أفضل من تخصص يدعي الكثيرون ممن ينتمون إليه أنه يمكنهم أن يقولوا كل شيء ولو من خلال الإنشاءات اللغوية فقط؟

واضح أن الدعوة إلى إلغاء تدريس الفلسفة في المستوى الجامعي ينبغي أن تراجع لأن التمسك بصيغتها الحالية في نظمنا التعليمية بجميع أسلاكها، ناجم عن ردة فعل حيال الدعوات المريبة التي كانت تسعى إلى إلغاء تدريسها لأسباب عقدية/ سياسية صرفة، وأدى ذلك السعي إلى تأسيس الدراسات الإسلامية التي تحتاج بدورها إلى الانتقال من إسلاميات تقليدية غارقة في التصورات التقليدية إلى إسلاميات معاصرة تطبيقية من قبيل تلك التي دعا إليها الراحل محمد أركون، والذي يرى أن «الموقف الإسلامي من الفلسفة (موقف الغزالي مثلاً) هو موقف ثابت ومستمر في الوعي الإسلامي. إنها حقيقة تاريخية أن جهود ابن رشد بقيت ورقة ميتة في أرض الإسلام، في الوقت الذي أثارت فيه تياراً فكرياً محرَّراً في الغرب المسيحي ــ اللاتيني».(9)

وواضح أيضاً أن إعادة النظر في تدريس الفلسفة تتيسر إلا حينما ينمو مجتمع أكاديمي مُدرك للتحولات المعاصرة التي تشهدها حركة المعرفة في الدوائر الأكاديمية المعاصرة، إن على صعيد البحث أو على صعيد التدريس.

الهوامــش :

1 ـ معظم المساهمات الواردة في تقرير اليونيسكو الصادر سنة 2009 تحت عنوان "الفلسفة عنوان للحرية" تنطلق من اعتبار الفلسفة "تخصصا للدراسة والتدريس".

2 ـ يراجع: برتراند راسل، حكمة الغرب (جزئين) صادر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب في الكويت.

3 ـ يراجع: وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة محمد علي العريان، سلسلة ميراث، العدد 1270، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.

4 ـ la science politique contemporaine contribution: à la recherche, la méthode et l'enseignement, l'imprimerie Georges Thone, liège, Unesco, 27 décembre 1950, no 427, pp4.

5 ـ بخصوص سيرورة التحول من التكامل المعرفي بصيغة ما قبل الحداثة إلى التكامل بصيغة ما بعدها يراجع: عبد الفتاح نعوم، التكامل المعرفي في برامج التدريس الجامعي في المغرب، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة)، مارس 2015.

6 ـ للاستزادة حول هذه التجارب تراجع الروابط التالي:

ـ رشيد العلوي، تعليم الفلسفة للأطفال في بعض التجارب الدولية، فاتح غشت 2015، بموقع "مؤمنون"، على الرابط المختصر التالي : http://goo.gl/jdEUT8

ـ تدريس الفلسفة منذ الصغر، تقرير إخباري، موقع "يويونيوز"، بتاريخ 28 يونيو 2012،على الرابط الإلكتروني التالي: http://arabic.euronews.com/2012/06/28/at-what-age-philosophy

ـ رشيد العلوي، تعليم الفلسفة للأطفال في بعض التجارب الدولية، صحيفة "الشرق الأوسط، لندن، 23 يوليو 2015، ويمكن الاطلاع على المقالة على الرابط المختصر التالي : http://goo.gl/YnMR0N

7 ـ تراجع نماذج المقررات الدراسية القديمة والجديدة لمادة الفلسفة.

8 ـ للاطلاع على بعض هذه التجارب، أنظر: ملف "في تدريس الفلسفة"، ملف بحثي صدر في موقع "مؤمنون"، بتاريخ 11 ديسمبر 2015، على الرابط المختصر التالي : http://goo.gl/ZVJ9sE

9 ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثالثة 1998، ص 129.

العقل والعقلانية في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر

هواري إدريس// باحث في الفلسفة

لقد قامت الحداثة على العقل والعقلانية. والدليل على ذلك الدعوات الفلسفية في الغرب المعاصر التي تنقب وتحفر في جذور تاريخ العقل، بسبب ما ترتب عن استعماله المفرط والمسرف في عملية التحديث، من تهميش واقصاء، ورفض للاختلاف والتباين. فظهرت - كما هو معلوم - دعوات تنادي بما بعد الحداثة، وهي دعوات أرادت تأسيس الحداثة على عناصر جديدة تتضمن ما أقصاه وهمشه العقل (1).

إن النقاش الدائر حول هذه القضية الفلسفية المعاصرة يعنينا كما تعنينا الأمور السياسية والمستجدات التقنية التي ما تفتأ تحول نظرتنا إلى العالم والكون. لكن مناقشة أو تبني ما يطرح هناك - أي في الغرب - لابد أن يأخذ بعين الاعتبار، بإسم «الاختلاف» و«حقوق الثقافات»، ما يعطي لوجودنا لونه الخاص، وما يمنحه سمة متميزة. في هذه المنحى فان الدعوات إلى «تفكيك» العقل الغربي والبحث في أصوله وفصوله الجنيالوجية والأركيولوجية، هي دعوات تساعدنا على فهم ما يميزنا ويمكننا من فهم اختلافنا. ذلك أن مسألة العقل والعقلانية من الموضوعات التي شكلت ولازالت تشكل خلفية من خلفيات الأطروحات الفلسفية المغربية المعاصرة حتى أصبح نعت العقلانية بدون منازع من النعوت الأساسية التي تميزها (2).

هناك من المفكرين المغاربة من يدافع عن ضرورة التسلح بالعقل والعقلانية، لأنهما متجذرين في ثقافتنا وماضينا الثقافي المغربي-الأندلسي، وبالتالي فالدعوة إلى العقلانية هي دعوة إلى تبني العلم ومبادئه ونتائجه، والارتباط بمقتضياته الابستمولوجية. وهناك من يدافع عن العقل، أو على الأقل يؤكد على ضرورة الاعتماد عليه، لأن المرحلة التي يعيشها المجتمع المغربي وثقافته، منذ الاستقلال، تتطلب الحسم واتخاذ قرارات جريئة تهم دواليب الدولة وشكل الحكم والمجتمع والثقافة.

وهناك من يدافع عن العقل لأنه يدل بامتياز على الطريقة المثلى لاستعمال الفكر، والقدرة على الإبداع وتجاوز التقليد والأطر الجاهزة من مقولات ومفاهيم وفرضيات تؤطر تفكيرنا بشكل عام. إن الأمر يتعلق، إذن، بالعقل كأساس للعلم، والعقل كأساس للحسم والاختيار، والعقل كأساس للإبداع والخلق أي للتفكير.

لنتوقف ملياً عند هذه القضايا الثلاث :

العقلانية العلمية

معلوم أن المجتمعات المعاصرة «المتقدمة» عرفت تحولاً كبيراً في بنيتها المجتمعية، والصيغ الفكرية التي تدرك بها واقعها، وجاء هذا التحول كنتيجة للانتشار الكبير للتقنية والأشكال الفكرية المرتبطة بها. وبدون الدخول في النقاش حول علاقة العلم بالتقنية، فمما لاشك فيه، كذلك، هو أن دخول العلم منذ العصر الحديث، كعنصر أساسي في المعرفة، غيّر، تماماً، طرق التفكير وفتح إمكانيات جديدة للإنسانية. هذا التصور هو الذي نجده يؤطر خطابات مجموعة من مفكرين المغاربة، الذين يعتبرون أن « التقدم « أو» النهضة « رهين بإعادة تأسيس علاقتنا من جديد مع العقل. وهذا يعني ربط الصلة من جديد مع العلم. فما هي خصائص الخطاب العقلاني / العلمي؟

إذا كان العقل مجموعة من المبادئ العامة والمشتركة بين البشر بما هم كذلك، فإن هذه المبادئ هي التي نجدها تحدد العلم، وتعطيه خاصياته الأساسية، مما يعني أن الاعتماد على مبادئ العقل هو أساساً اعتماد على مبادئ العلم. حيث يستند كل واحد على الآخر. في هذا المنحى، فإن الحديث عن العقلانية هو حديث عن العلم وعن تطور اكتشافاته وانتاجاته، وبالتالي فعلى الانسان لكي يواجه اللاعقل الذي يحمله أن يستند في معرفته على منتوجات العلم، ويعمل على توطينها في ثقافته، لكون الانسان ليس عاقلاً دائماً، فسلوكاته لا تصدر في كل الأحوال عن العقل ومبادئه. فهناك جوانب أخرى تتدخل في تكوينه لتبعده عن منطق العقل أي منطق العلم.

وإذا اعتمدنا على أصول الثقافة المغربية التي هي جزء من الثقافة العربية الاسلامية، فإن الجوانب اللاعقلانية هي الجوانب الخرافية والسحرية والصوفية التي لعبت دورا كبيرا كما نعرف في الثقافة العربية الاسلامية. لهذا فالحديث عن ضرورة تأسيس العقل من جديد يعني ضرورة مواجهة الترسبات التي تركها الجانب اللامعقول في ثقافتنا(3)، وهو جانب لا يخدم العلم، لأنه يمثل عائقا أمام تطوره، بل أكثر من هذا فإنه العائق الأساسي الذي لا يمكّن العقل من أن يتأسس من جديد على ما هو إيجابي في تراثنا. وما هو إيجابي في هذا التراث هو إعادة ترتيب العلاقة بين الفلسفة والملة بجعل عقلانية الملة تتآخى مع الفلسفة، لما تتميز به هذه الأخيرة من منحى علمي (4).

وهذا التصور هو الذي يدعو له كما نعرف المفكر محمد عابد الجابري. فلقد شرح هذا الأخير موقفه من العقل في نصوص كثيرة، بداية بكتابه، الذي مكنه من الشهرة وهو، «نحن والتراث» وصولاً إلى مشروعه الكبير والطموح والموسوم بـ«نقد العقل العربي». ما يميز موقف الجابري الذي اتخذ التصور الابستمولوجي منهجا ورؤية له هو أن الفكر العربي المعاصر والفلسفي منه لا يمكن أن يقدم أي جديد للإنسانية، لأن هذه الاخيرة هي العلامة على التقدم بالفعل، إلا إذا استند على مادة معرفية

ما يُعلمنا إياه الخطاب الفلسفي المغربي حول العقل والعقلانية هو إدخال الشقوق والبياضات: إنه انفتاح على ذواتنا بقدر ما هو انفتاح على الآخر.

يرى عبد السلام بنعبد العالي ضرورة امتداح سوء التفاهم واعتماده كعنصر إيجابي في كل علاقة، وبالتالي عدم إقصاء الجوانب التي تبدو لنا سالبة.

تتسم باليقين. وهذه المادة، حسب الجابري، لا يوفرها إلا العلم وما يدور في فلكه.

وعليه فإن العقلانية التي يدعو إليها تريد أن تتخذ من التقدم العلمي أساس منطلقها، والغاية التي على الفكر العربي مسايرتها إذا أراد، بالفعل، أن يرتبط بتراثه في جانبه الحي والمنفتح على الجديد. هذا ما يفسر لماذا وظف الجابري مفهوم النقد في مشروعه. لأن الدعوة إلى تبني العلم يجب أن يسبقها الكشف عن الأرضية القابلة لتبني العلم الحديث والمعاصر وما يرتبط بها من نتائج. فأصبحت العقلانية تعني قراءة التراث قراءة تبحث عن الجوانب العقلانية في التراث، وتعني كذلك بيان بأي معنى أن الفكر المعاصر(العالمي) يهمنا عندما نتابع فيه المادة المعرفية المتمثلة في العلم والتطورات التي يعرفها هذا المجال.

العقلانية كأداة للحسم

هذا فيما يتعلق بمسألة، العقل وعلاقته بالعلم، أما عن العقل كأداة للحسم، فإن الاتجاه الذي يؤكد على هذا المنحى يرى أن وضع العقل في الفكر الحديث والمعاصر ميز بين عقلين: عقل نظري يعتمد التجريد والتماسك المنطقي الصرف؛ وعقل الفعل مجسداً في السلوكات والمواقف التي تتخذ من الممارسات الفعلية منطلقها. ولا حاجة للتأكد على أن عقل الفعل (5) هو العقل السائد «الآن»، يعتمد عليه لحل المعضلات الاجتماعية والسياسية والثقافية، لأن المجتمع الحديث يتجدد باستمرار ويتحول في كل لحظة، وفي كل وقت يظهر أن مسألة جديدة حلت محل مسألة أخرى، وهذا علامة على مسايرة المجتمعات الحديثة لمنطق الفعل الذي يميزها واعتمادها على عقل يتخذ مقوماته من منطق الممارسة.

وفي هذا المنحى فإن الحديث عن العقل يعني أساسا الحديث عن «العقلانية». تشير هذه الصفة إلى أن العقل ليس هو المبادئ العامة والخالدة التي نجدها في كل الحضارات، كما نجدها لدى الانسان. ولذلك يجب إعتماد العقل في مجتمعنا التقليدي الذي يعيش مفارقة بين طموحاته والأداة التي يستخدمها.

وإذا كان المجتمع المغربي والمجتمع العربي بصفة عامة في حاجة إلى هذا العقل، ومضطر إلى اعتماده، فلأنه لم ينتجه من داخله، بسبب الوضعية التاريخية التي عاشها ولازال يعيشها، وهي وضعية التابع الذي عاش الاستعمار إلى عهد قريب، ويعيش الآن وضعية التردد والتراجع والتي لا يمكن إلا أن تجعل الهوة التي تفصله عن المجتمعات «المتقدمة « تتسع أكثر. لهذا فالدعوة إلى الحداثة أي إلى التجدد ليست إلا دعوة إلى تجاوز عقل الإسم، عقل المطلق وتبني عقل الفعل الذي هو أساساً عقل الحاضر.

إضافة إلى ما سبق فإن الدعوة الى تبني عقل الفعل تجد أصلها في كون الفكر المعاصر والعقل الذي يسنده هو عقل المصلحة والمنفعة المفيدة، فالعقل لا يحدد فقط ما هو صالح وما هو فاسد، وما يجب تبنيه، وما يجب رفضه من وجهة أخلاقية، ولكنه يتجاوز هذا ليلتصق بالمجتمع ومقتضياته والأهداف التي يود تحقيقها. ذلك أن القضايا الكبرى التي تواجه المجتمع المغربي، مثله في ذلك مثل المجتمع الغربي هي قضايا اجتماعية ــ سياسية.

عندما نلتفت إلى ما يوجد حولنا من مشاكل «نواجه داخل الأسرة مشكلة تحديد النسل وتعدد الزوجات وقصور المرأة، في مجال الاقتصاد ضعف الانتاج وشح الاستثمار والخوف من البضاعة بتذخير المسكوك والتهافت على العقار، في مجال الإبداع الإرتجال وضعف التأهيل وانعدام السطرجة، في مجال السياسة العجز عن تأمين صدق الانتخاب ورعاية المصالح»(6). هذه الأمور وغيرها لا يمكن مواجهتها إلا عن طريق الحسم بتبني العقلانية التي هي أساسا عقل الفعل.

يظهر أن الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى هذا العقل، تدور حول تنقيصه لقيمة تراثنا الزاخر الذي أعطى الدليل على قدرتنا على الاختراع والابداع، واستخفافه بما قدمناه للحضارة الانسانية من اختراعات واكتشافات ساهمت في تقدمها. لكن مثل هذا القول هو الذي يريد تجاوزه صاحب عقل الفعل، ذلك أن «القطيعة» بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي قطيعة واقعية، ومن لا يقر بها لا يعيش عصره، ولا يلاحظ الهوة التي تفصله عن الحاضر الواقعي. من هذا يؤكد عبد الله العروي صاحب هذا الاتجاه على مسألة المفارقة. فهذه الأخيرة تشير إلى المسافة التي تفصل بين ما يحمله الفرد من وعي وثقافة تراثية والواقع الذي يعيشه، إذ يلاحظ أن ما يحمله الفرد لا يمكن إلا أن يؤدي إلى عكس ما يعيشه فتصبح المفارقة واقعية. وهذا ما يجعل من عملية الحسم أي تبني العقلانية، وإرجاع العقل ومبادئه إلى الواقع، والاقرار بواقعية القطيعة التي يجسدها عقل الفعل الحديث كواقعة لا مفر منها. فلا يكون «العقل عقلانية ... إلا إذا انطلقنا من الفعل وخضعنا لمنطقته» (7).

العقلانية المنفتحة

هناك وجه ثالث لحضور العقل والعقلانية في الخطاب الفلسفي المغربي وهو وجه يتخذ من الاختلاف والجدل والمحاجّة خلفية له. ذلك أن العقل وهو أساسا عقلانية متفتحة. فالعقل ليس مجرد قواعد متعالية، بل الممارسة العقلية نفسها التي تنفتح على الآخر من جهة، وتعمل على أن تتفاهم وتتواصل معه من جهة أخرى. وهذا يعني أن مبادئ العقل ما هي إلا «حياة تمارس وتقنيات تنظم حسبها الأفعال والأقوال والتجارب والمعارف» (8). هذا ما يجعل الانفتاح، وليس الانغلاق، هو أساس هذه العقلانية. لا يعارض مفهوم الانفتاح مفهوم الانغلاق كزوجين من الأزواج الميتافزيقية، بل الأمر يتعلق بجعل الداخل ينفتح على الخارج وتمكين هذا الأخير من أن يصبح داخلاً، وذلك بالرفع من البون الذي يفصلهما ويجعلهما أساس العلاقة التي تحددهما. فالانفتاح على الآخر لا يعني النظر إليه كما لو أنه الآخر، بل النظر إليه كآخر الذات. في هذا المنحى فإن الدعوة إلى الاختلاف وتأسيس عقلانية منفتحة لا تعني إلا الدفاع عن العقل ومبادئه بدون إدخال عناصر خارجية عنه، وذلك بالعمل

العناصر التي أقصيَت باسم الجدية والصرامة المنطقية تأخذ مكانها في مجال العقلَانية المنفتحة، ونخص بالذكر، أساساً، كل ما له علاقة باللاعقل، مثل الخيال والحلم والشعر.

على الخضوع إلى سلطة العقل التي هي سلطة الاختلاف والمحاجة والجدال، مما يسهل على العقل كعقلانية امكانية انفتاحها المستمر على ما لازال يمر وما يفتأ يتغير. من هذا المنظور فليس «المقصود بالعقلانية مذهباً بعينه، بل المقصود بها استراتيجية التعامل مع الإنتاج الانساني على أنه تراكم فكري لا يخص حضارة بعينها أو جنسا بعينه « (9).

من القضايا الأساسية التي تبرزها العقلانية المنفتحة التي تؤكد على ضرورة الاعتماد على الاختلاف، جعل التفاهم يمر أساساً على طريق اللاتفاهم. فإذا اعتبرنا الحياة تجربة، فإن التفاهم الكلي والشامل، والمطلق لا يمكن أن يوجد إلا في ظروف وجود اجماع مطلق، وعقل واحد. وهذه الأمور غير موجودة تاريخيا فلا وجود لإجماع مطلق ولعقل واحد، فكل ما هو موجود هو الوجود في تعدده واختلافه، وبالتالي فإن سوء التفاهم عنصر أساسي من عناصر العقلانية المتفتحة، لأن هذا الجانب هو الذي يحدد طبيعة اللعبة، ويجعل المتحاورين يقبلان بسلطة العقل وعدم افتراض وجود حقيقة كاملة وشاملة إلى جانب طرف من الأطراف المتحاورة. فإذا كان هناك « تفاهم منشود فلا وسيلة إليه إلا سوء التفاهم ذاته « (10).

ويعتبر الفيلسوف عبد السلام بنعبد العالي مُمثل هذا الاتجاه. ففي نظره يجب امتداح سوء التفاهم واعتماده كعنصر إيجابي في كل علاقة، وبالتالي عدم إقصاء الجوانب التي تبدو لنا سالبة. لقد اعتبر سوء التفاهم أي الجزء الذي يبدو شكاً وظناً وحلماً، غير حقيقي يجب، دائماً، تجاوزه. لكن سوء التفاهم، أي تلك المنطقة الضبابية والغير جلية في العقل تبقى ضرورية للعقل. ذلك أنني «لا أستطيع أن أقنع خصمي أو يقنعني إلا إذا اعترفت به كائناً له رأي مخالف لرأيي. حينئذ، وحينئذ فحسب يصبح الخلاف بيننا اختلافا في الرأي، وحينئذ ستنفع المجادلة وتبادل الرأي ومقارعة الأفكار» (11).

هذا ما يجعل العقل أي العقلانية تعددية بطبيعتها ولا يمكن أن تزدهر وتنتعش إلا في مجتمعات تروم وضع الاختلاف كمنطلق لها.

هناك سبب آخر جعل العقلانية انفتاحاً وهو أن الوجود لم يعد وحدة كلية وشمولية، بل جزئيات صغيرة ومتناهية في الصغر لها قوامها ومنطقها الخاص، فأصبح الكائن بمفعول هذا التحول كائناً جزئياً، والعقل وبالتالي العقلانية، ارتباط بالجزئيات الصغيرة وبنظامها الخاص. بهذا المعنى لم يبق العقل مبادئاً عامة ولكن أصبح تفتيتاً للكائن وانتشاره الجزئيي في وحدات متناهية الصغر. فترتب عن ذلك أن العلاقة بين الضرورة والاعتباطية، والكل والجزء، والكبير والصغير والمتناهي واللامتناهي... أصبحت صوراً للعقل وللانفصالات التي تحدد الكائن. فالعقل لن يشتغل لكي يفصل بين ما هو «معقول» وما هو «لامعقول»، ولكن ليقيم علاقة هشة تجمع هذه الأزواج، وتجعل منها علاقات ما

يفتأ يتغير وضعها وقوام عناصرها.
لهذا نفهم كيف أن العناصر التي أقصيت باسم الجدية والصرامة المنطقية تأخذ مكانها في مجال العقلانية المنفتحة، ونخص بالذكر، أساساً، كل ما له علاقة باللاعقل، مثل الخيال والحلم والشعر والشعرية، وسيتم رد الاعتبار لهذه العناصر باسم الوضعية الجديدة للكائن التي أصبح يحتلها ضمن نظام لا يأخذ بعين الاعتبار التسلسل المنطقي ولا الدليل النهائي والقاطع.

خلاصة

تبين المواقف السائدة في فكرنا الفلسفي المعاصر من مسألة العقل حيوية هذا الفكر وتشعب قضاياه، وجدية طرحه. فالشيء الأساسي الذي تبرزه هذه المناقشة هو ارتباطها أساساً بالراهن ومقتضياته، مما يسمح لها بأن تساير المستجدات التي تغير مفهومنا وتعريفنا للعقل. ويصبح السؤال الأساسي هو: إلى أي مدى تراجع التقليد، وانحصر مجاله لفائدة عقلانية معاصرة؟
لا يحيل السؤال إلى أي تعارض بين العقل واللاعقل (التقليد)، ولكن إلى مدى وعينا بضرورة تجذير العقل المعاصر في ثقافتنا، والعمل باستمرار على تجديده وتجديد العقلانية. فمن البساطة الزعم أن ما هو سائد في واقعنا هو التقليد، لكن هذا الجواب يغفل شيئاً أساسياً، هو وجود هذا الخطاب حول العقل والعقلانية الذي يدفعنا إلى التساؤل. وهذا الأخير هو طريقنا الى العقل.
العقل يختفي ويتراجع عندما نرفع من مكانة ثقافة الجواب ونحتفي بها، ونحتمي بها، ونقر أن العقل والعقلانية هو الممتلئ الذي يحيط بنا ولا يترك للشقوق والبياضات والاختلالات فرصة للظهور. إن ما يعلمنا إياه الخطاب الفلسفي المغربي حول العقل والعقلانية هو إدخال الشقوق والبياضات، وهذا يعني أنه انفتاح على ذواتنا بقدر ما هو انفتاح على الآخر.

الهوامـــش :

1 ـ محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، ط 1، 2000، ص 61.2
2 ـ محمد سبيلا: المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، الكتاب 4.
3 ـ محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، ص 309.
4 ـ محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1 1998.
5 ـ عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1996، ص 361
6 ـ مرجع سابق ص 364.
7 ـ مرجع سابق، نفس الصفحة.
8 ـ عبد السلام بنعبد العالي: بين – بين،" دار توبقال، ط 1، 1996، ص 31.
9 ـ سالم يفوت: نحن والعلم، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1995، ص95.
10 ـ عبد السلام بنعبد العالي: بين – بين، مرجع سابق، ص 31.
11 ـ مرجع سابق، ص 51.

تدريس الفلسفة بالمغرب : من المنع إلى التعميم

يوسف الكلاخي// أستاذ باحث في الفلسفة

معلوم أن الناظر الممعن في تاريخ الفلسفة بالمغرب يستوقفه أمران اثنان أولهما: السياقات التاريخية والسوسيوثقافية التي ساهمت في نشأة الفلسفة بالمغرب، وثانيهما الإكراهات والتحديات التي تواجه الفلسفة سواء على المستوى المؤسساتي أو السياسي أو الثقافي أو المجتمعي. ومن خلال وقوفنا على تاريخ الفكر الفلسفي في المغرب وأهم تحدياته توجهنا إشكاليات عديدة ومتفرعة يمكن صياغتها في الأسئلة التالية:
ما هي أهم المسارات والسياقات والخلفيات الإيديولوجية التي مهدت لنشأة الفلسفة بالمغرب؟ ما جدوى وأهمية وراهنية تدريس الفلسفة؟ وإذا كانت الفلسفة فكر يتأسس على العقل والتأمل والفحص والنقد والحرية فهل يمكن اعتبارها مثل باقي المواد التي تدرس ألا يتعارض هذا وخصوصية الفكر الفلسفي؟ ما طبيعة العلاقة التي تقيمها الفلسفة بالمؤسسة والمجتمع؟ هل هي علاقة مبنية على الحوار والتواصل وتقبل الفلسفة كفكر يقوم على الاختلاف والتعدد أم أن العلاقة لازال يشوبها الغموض والالتباس؟
لقد ارتبط ظهور الفلسفة في الثقافة الغربية بالحضارة اليونانية نتيجة تضافر مجموعة من العوامل(1) التي ساهمت في نشأة الفكر الفلسفي كخطاب يقوم على العقل والمنطق والعلم ويقيم قطيعة مع الخطاب الأسطوري والخرافي. ثم بعد ذلك انتقل الخطاب الفلسفي من مستوى الصراع بين العقل والأسطورة الذي دام قرونا في أوربا إلى مستوى المشروع المجتمعي الذي يهدف إلى عقلنة الوجود والمجتمع. وهذا ما جسده المشروع الديكارتي في بداية الأمر وصولا إلى عصر الأنوار والثورة الفرنسية التي حملت مجموعة من المبادئ والمرتكزات التي لا زال العالم يدين بها إلى حدود الآن من قبيل: الحداثة، الحرية، الديمقراطية، المساواة، العقلانية، الفردانية، المساواة، العدالة... إلا أن نشأة الفلسفة في ثقافتنا العربية والمغربية على الخصوص اتخذت مسارات ومنعرجات تستمد مرجعيتها من الصراع الذي كان قائما بين الدين والفلسفة، الوحي والعقل، النقل والاجتهاد، الفكر والإيمان، العقل والخرافة(2).
وبهذا يمكن اعتبار تدريس الفلسفة بالمغرب استمرارا للتقليد الفرنسي وحفاظا على آثاره. إذ يعود تدريس مادة الفلسفة بالثانوي إلى بداية الأربعينيات، حيث كانت المادة تدرس بالفرنسية، كما كان المقرر المعمول به نسخة من المقرر الفرنسي ويتضمن الميتافيزيقا، الأخلاق، المنطق، علم النفس،علم

الاجتماع، ولم تتم عملية تدريس الفلسفة بالثانوي باللغة العربية إلا مع إقرار الباكالوريا المغربية سنة 1960، أما عملية التعريب بالكامل للمادة فلم تتم إلا بعد بداية السبعينيات(3).

إن وضعية الفلسفة في المؤسسة الفرنسية تختلف عن وضعيتها في المؤسسة المغربية، ذلك أن التعليم بفرنسا يجد عمقه في الماضي الثقافي والسياسي لهذا البلد، فهو يرتبط بفكر الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية وقيمها؛ إذ ارتبط التفكير في الفلسفة كمادة قابلة للتدريس بعملية تحديث ودمقرطة المجتمع، وهو ما تجلى فعلا في سنة 1795، حينما أقرت الدولة بأن الفلسفة لم تعد حكرا على مجموعة من المفكرين والكتاب. بل أصبحت بمثابة نشاط فكري عام، قابل لأن ينشر على أوسع نطاق كإيديولوجيا(4).

وبالمقابل فإن حضور الفلسفة بمؤسساتنا التعليمية رغم حداثة عهده، ظل مثار إزعاج بالنسبة للفكر التقليدي المحافظ - ولازال- حيث تم العمل على إضعاف تأثير هذه المادة على المستوى الثقافي العام وجعلها عرضة للتهميش(5). فالدولة ومن خلال مؤسساتنا التعليمية أصبحت هي الضامنة لانتشار الفكر الفلسفي، وأصبح هذا الأخير هو المُعَبّر عن إيديولوجية الدولة؛ فقد عرفت الفلسفة في ماضينا الفكري والثقافي التهميش والإقصاء، ونستحضر هنا نكبة «ابن رشد» في الغرب الإسلامي كتتمة لفصول الحملة التي تعرضت لها فلسفة «الكندي» و«الفارابي» و«ابن سينا» في المشرق الإسلامي. كما نستحضر تدريس الفلسفة بمؤسساتنا التعليمية العريقة، كما هو الشأن بالنسبة لجامعة القرويين، التي ظلت الدروس الملقاة بها وإلى فترة الحماية محافظة على تقاليد التعليم الأصولي الشرعي والقانوني (علوم الحديث، الفقه، والأصول، والنحو، والبلاغة، والعروض، والأدب الإسلامي، والتوحيد، والقانون). أما المواد العلمية بالمعنى المعاصر للكلمة والتي كانت تلقن للطلبة كالمنطق والرياضيات... فقد كانت تقدم بشكل تبسيطي، أو توظف لخدمة المواد الأخرى كعلم أصول الفقه(6).

ومما لاشك فيه أن حالة الإقصاء هذه، كانت نتيجة ضغوط فقهية معززة بفتاوى مناهضة للفلسفة والتفلسف، ونتيجة ضغوط سياسية أيضاً، متمثلة في هيمنة الفكر الاستبدادي الذي لا يقبل نقد ومحاكمة العقل لممارساته التسلطية، ففي لقاء غير رسمي جمع الحسن الثاني في نهاية السبعينيات رجالات العلوم الدينية. وبث فيهم نداء من أجل تحصين الهوية السياسية المغربية بوصفهم فاعلين دينيين أساسيين وحاملين لأفكار ومشاريع جديدة، لا مجرد منفذين أو مسيرين للعبادات والمعاملات الشرعية.

هذا النداء الذي استبشر به العلماء التقليديون المغاربة، كان الهدف منه هو تأسيس شعبة الدراسات الإسلامية، التي أسسها محمد بلبشير سنة 1980، وهي الشعبة المستعارة من الشرق الإسلامي، طرحت حين إنشائها أكثر من سؤال أهمها ما جدوى شعبة الدراسات الإسلامية في بلد فيه جامعة القرويين؟ إلا أن الغريب والخطير في الأمر أن المذكرة التي أرسلها عز الدين العراقي ــ وزير التربية الوطنية آنذاك ــ إلى عميد الجامعة، يأمر فيها بفتح شعبة الدراسات الإسلامية وإلغاء شعبة الفلسفة في برامج التعليم؛ وهذا يعني بأن وضعية المادة الدينية هي وضعية خاصة في المدرسة المغربية كما لاحظ ذلك الراحل محمد العيادي من خلال كتابه «دراسات في المجتمع والتاريخ والدين» فهي (المادة الدينية)

المادة الوحيدة التي تدرس من أول سنة من التعليم الابتدائي إلى أخر سنة من التعليم الثانوي، وأوضح العيادي بأن هذه الهيمنة ابتدأت من السبعينيات وفي ظروف سياسية وإيديولوجية؛ أصبح لمادة التربية الإسلامية وضع مختلف في الخريطة المدرسية، هذا إلى جانب خلق شعبة الدراسات الإسلامية لمحاصرة الفلسفة، بل وإلغائها من الجامعات المُحدثة(7).

وقد أشار الراحل محمد العيادي في هذا الإطار إلى الظروف التي أدت إلى هيمنة هذا التعليم واكتساحه للساحة، حيث تميزت المرحلة بالصراع الحاد بين القصر من جهة واليسار السياسي بصفة عامة، وظهور الحركات الأصولية من جهة أخرى، ومن ثم أصبح تغيير مضامين التعليم في هذه الظروف حسب محمد العيادي رهاناً سياسياً للدولة، وانطلقت عملياً إعادة النظر جملة وتفصيلا في المقررات والبرامج والكتب المدرسية. فكانت الضحية لهذا العمل المُمَنهج هي مادة الفلسفة التي كان ينظر إليها على أنها «البلاء» ومنبع الشرور الإيديولوجية كلها، إذ تم في البداية حذفها كليا من مقررات التربية الوطنية قبل أن يستقر رأي المسؤولين على محاولة «أسلمتها»، وبالمقابل تم العمل على تقوية مكانة التربية الإسلامية في المقررات الدراسية(8).

ولإعادة الاعتبار للفلسفة في مجال الحياة العلمية وتوسيع رقعة انتشارها في الكليات والمعاهد العليا فقد افتتح وزير التعليم العالي في أواخر سنة 1998 بمراكش ندوة حول الفيلسوف «ابن رشد»، يدعو فيها رفع الحجر عن الفلسفة بالمغرب، انطلاقا من أن الفكر الفلسفي يساهم في بناء الفكر والمجتمع والإنسان، واعتبر بأن ذلك يقتضي إعادة الاعتبار للدرس الفلسفي، في ضوء عقلانية منفتحة قابلة للتجديد والحوار، ومن ثم فإن هذا الإعلان كان بمثابة عهد جديد لافتتاح شعبة الفلسفة من جديد، بل أكثر من ذلك إحداث مسالك للفلسفة في الكليات التي لا توجد هذه الشعبة ضمن هيكلتها، كم تم تعميمها في أسلاك الثانوي التأهيلي.

ورغم محاولة إعادة الفلسفة إلى أسلاك التعليم الثانوي والجامعي والعمل على تعميمها ونشرها في صفوف التلاميذ والطلبة نظراً لما تكتسيه من أهمية وراهنية في بناء الإنسان والمجتمع، إلا أن الفلسفة لازالت إلى يومنا هذا تعاني العديد من الصعوبات والإكراهات التي تحول دون أدائها لوظائفها، والتي تتمثل في ترسيخ قيم المواطنة والحرية والديمقراطية والاختلاف والتعدد والنقد... ومن بين أهم الإكراهات التي يمكن استحضارها في هذا المقام. التصورات الانتقاصية لها، التي ما تزال تهيمن على الوعي الشعبي العام، والتي تمتد جذورها إلى ذلك الحصار التاريخي الذي ضرب على الفلسفة، والذي يعزز تلك المنظورات التي يتعاظم عداؤها للفلسفة في مجتمعنا المغربي والعربي باسم تبريرات مختلفة.

ومن بين أبرز هذه المنظورات ما يمكن نعته بـ المنظور «التقنوبيروقراطي» (Technobureaucratique)، والذي ينتقد الفلسفة بكونها مجردة، لا إجرائية، وعديمة الجدوى في تحقيق أي إسهام مباشر في تنشيط الاقتصاد والاستجابة لحاجات السوق، والمساهمة بالتالي في مسار التنمية الاقتصادية والاجتماعية المنشودة. أما ما يمكن وسمه بـ «المنظور التقليدوي المحدث أو المستحدث» (Traditionnalisme Modernisé ou Moderne)، فهو غالبا ما ينتقد الفلسفة بدوره لكونها مدعاة

إما للإلحاد، أو الاختلاف الفكري، وبالتالي فهي أحد أهم عوامل الفرقة والتشرذم الفكري العقائدي والحضاري(9).

تثير الفلسفة مواقف متباينة تتأرجح بين القبول والنفور. فهي فكر مرغوب فيه لأنّه يستجيب لمتطلبات العقلانية والحداثة، إلا أنّ فعاليتها تظلّ محدودة لكون هامش تأثيرها يتمّ داخل «عالم بلا حداثة»، أمّا المفارقة الثانية فتتمثل في كون الفلسفة مطالبة بوصفها فكراً نقدياً، بإثارة النقاش حول قضايا الحق والحقيقة والمواطنة والمؤسسات والمعتقدات.. إلخ، والانخراط بالتالي في النقاشات الثقافية والسياسية والفكرية التي يعرفها مجتمع انتقالي مثل مجتمعنا. غير أنّ مبادرة الفاعلين في حقلها تظلّ محدودة جداً في وقتنا الحالي، ونحن نقصد هنا مدرسي هذه المادة بالمستويين الثانوي والعالي والباحثين في حقل الفلسفة، وأيضاً جمعيات المجتمع المدني، وتحديداً جمعية مدرسي الفلسفة والجمعية الفلسفية المغربية(10).

إلا أن ما يجعل العوامل سابقة الذكر ذات تأثير سلبي على وضعية الفلسفة المدرسية والجامعية في مجتمعنا هو أننا ما زلنا، في الظرفية الراهنة، لا نتوفر على فلسفة تربوية واجتماعية متكاملة العناصر، وواضحة الأهداف والتوجهات، أي على مشروع تربوي واجتماعي متسم بالمقومات الايجابية المذكورة. إننا ما زلنا، في إطار هذا الوضع، لم نحدّد بعد، وبكل إجرائية ووضوح كافيين، موقفنا من الثقافة المدرسية والجامعية ـ ومن بينها الفلسفة ـ بل موقفنا من وظيفة المدرسة أو الجامعة ذاتها. هل نتبنى ثقافة مدرسية للسوق، يتوخى منها تكوين وإعداد القوى البشرية ذات الكفاءة الإنتاجية التي يتطلبها الاقتصاد الوطني، على علات هذا الاقتصاد، وبكل ما يخترقه من مظاهر التشويه في إطار علاقات التبعية والتخارج، وغياب العقلنة في مجال الاستثمار، ومختلف مجالات التبادل والاشتغال؟ أم ثقافة للتكوين الشمولي العام، وللتأهيل الثقافي والبحث العلمي؟ أم نريد من هذه الثقافة المدرسية أن تساهم في بناء مواطن وفق مقومات تنشئة سياسية وسوسيوثقافية معينة؟ أم أننا نهدف بشكل أساسي إلى المحافظة على نوع من «التعليم الصياني» الذي يضمن لعموم المواطنين مستوى محدودا من التعليم من الممكن أن يجعلهم قادرين على تحقيق نوع من التفاعل مع معطيات الحضارة المعاصرة، ولكن دون أن يتمكن من الارتقاء بهم إلى مستوى الفعل أو التأثير الايجابي في هذه المعطيات الحضارية(11).

بالإضافة إلى هذه الإكراهات المجتمعية والسياسية التي تعتور تدريس الفلسفة بالمغرب، هناك الهاجس البيداغوجي والمؤسساتي الذي يعتبر من أهم التحديات التي تواجه تدريس الفلسفة والقيام بمهامها التنويرية والتوعوية. فالنقاش حول جعل الفلسفة كمادة مثل باقي المواد التي يمكن تدريسها وبالتالي إخضاعها لإكراهات المؤسسة لازال مطروحا إلى حدود الآن. وهذا ما يجعل مدرسي الفلسفة والمشتغلين بها قائمين بالدفاع عن أطروحة استحالة خضوع الفلسفة، في تلقينها وتداولها، لأي بيداغوجيا موضوعية كانت أو معيارية. وذلك على اعتبار أن للفلسفة بيداغوجياتها الخاصة المتضمنة في آليات اشتغالها كتفكير، كفعل للتفلسف لا كمجرد جملة من المعارف والمعلومات المباشرة والتي يمكن إخضاع تعليمها ونقلها لإجراءات وخطوات وتصنيفات البيداغوجيا كنظرية

وكإطار فني ومنهجي للممارسة الديداكتيكية(12).

إن حاجتنا اليوم إلى الفلسفة كفكر نقدي يروم ترسيخ قيم الحداثة والديمقراطية والحرية وبناء الإنسان والمجتمع هو كحاجتنا إلى الخبز والماء. وبالتالي فإن الحاجة إلى الفلسفة في نظر «هيجل» هو حاجة الحداثة إلى الوعي بذاتها، وبمظاهر حدتها وأسسها المعيارية، فالفلسفة مدعوة اليوم إلى أن تتعقل زمنها، وأن تترجم عصرها وزمنها إلى أفكار، بل الفلسفة هي تفكير في الحاضر والراهن والآني(13).

بالمقابل سنجد بأن المجتمع المغربي لم يكن في حاجة إلى الفلسفة بقدر ما هو في حاجة إليها اليوم. فالحاجة إلى التفكير العقلاني أمر يزداد أهمية بالنظر للتحديات التي تواجه المجتمع المغربي من قبيل تنامي ظاهرة التطرف والإرهاب وعدم تقبل الآخر وانتشار الخرافة في صفوف أفراد المجتمع نتيجة السياسات التعليمية والتربوية غير المبنية والمؤسسة على قاعدة علمية وصلبة تمنح للمتعلم الثقة في نفسه وفي قدراته، لذلك تعتبر الفلسفة إمكانية جديدة للتفكير والنقد والانفتاح على ما يقدمه العصر من مستجدات ثقافية وفكرية وعلمية...لقد ساهمت الفلسفة في الثقافة العربية بتقدم هذه الدول وقيام نهضتها وانتشار مبادئ الحداثة القائمة على الحرية والعدالة والمساواة، بالمقابل سنجد أن محنة الفلسفة في الدول العربية الإسلامية قد أثرت سلباً على مسار التاريخ الشرقي والعربي عموماً، مما ساهم في انحطاط الفلسفة الإسلامية وتخلف العالم الإسلامي.

الهوامـش :

1 ـ لأخذ صورة أكثر تفصيلا عن العوامل التي ساهمت في نشأة العوامل ارجع إلى:
- جون بير فرنان، الأسطورة والمجتمع في الإغريق القديمة، ماسبيرو، باريز، 1974
- جون بير فرنان، بين الأسطورة والسياسة، ترجمة جمال شهيد، دار دمشق، 1999 .
ـ Le Origines de l'idée démocratique, collection Microsoft Encarta 2005

2 ـ لأخذ صورة أكثر تفصيلا عن الموضوع يمكن الرجوع إلى:ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد الطبعة 2. بيروت 2000.

3 ـ العربي وافي، مونوغرافيا تعليم الفلسفة بالثانوي، ضمن كتاب جماعي تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي بالوطن العربي، دار العلم للملايين، بيروت ط 1، 1990، ص 25

4 ـ جريدة أخبار اليوم، الدار البيضاء، العدد 1200، السبت – الأحد 26-27/10/2013.

5 ـ جريدة المساء، الدار البيضاء، العدد 2332، الأربعاء 26/03/2014.

6 ـ محمد غلاب،"الفلسفة الإسلامية في المغرب"، جمعية الثقافة الإسلامية، المغرب 1948.ص 6.

7 ـ مجلة الحوار المتمدن، الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع، العدد 2565/2009.

8 ـ عز الدين الخطابي، مسارات الدرس الفلسفي، حوار الفلسفة والبيداغوجيا، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، 2002 ، الصفحات 68 – 7.

9 ـ مصطفى محسن، نحن والتنوير، عن المؤسسة ورهانات التنمية والتحديث وتكوين الإنسان في أفق الألفية الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2006، ص 44.

10 ـ المصدر نفسه، ص46

11 ـ نفسه، ص56.

12 ـ نفسه، ص 60؛

13 ـ محمد بن الحسن الزهراوي، بنية الدرس في مادة الفلسفة، المغرب، 2011، دار التنوير، الطبعة1، ص 10.

a f k a r

ترجمات

جيوفاني باوليتي، دوركهايم والفلسفة: التمثّل، الواقع والرابط الاجتماعي (*)

مراجعة: **نيكولا سمبل** // المدرسة العليا لمهنة التدريس والتربية، جامعة بوردو، مركز إميل دوركهايم
ترجمة: **رشيد المشهور** *relma70@hotmail.com* // باحث في الفلسفة والتربية وعلم الاجتماع، فاس، المغرب

لقد خصَّص الفيلسوف جيوفاني باوليتي «Giovanni Paoletti» في جامعة بيزا، هذا الكتاب، بعد مناقشة أطروحة في العلوم السياسية ونشر العديد من المقالات في الفترة الممتدة ما بين عامي 1998 و2008، إلى ذكرى فيليب بسنار «Philippe Besnard». والنتيجة المثيرة للانتباه: أن المؤلف وجّه كل معرفته ومنهجه من أجل محاولة فهم علاقة إميل دوركهايم بالفلسفة، وقدّم بشكل جيد عدة نقاط في صياغات جديدة. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة على النحو التالي: لقد أسهم دوركهايم بشكل هامشي في تطوير المفاهيم الفلسفية، بينما لعبت الفلسفة دوراً في إسهام دوركهايم في بناء علم الاجتماع. هذا ما يسعى المؤلف لإثباته في ما كتبه، حتى داخل منهجه الفلسفي، وهو تساؤل يتردد حول صلة المفاهيم الأساسية، بالفعل والعلاقة، بطريقة تجاوزت الإطار المنهجي الصارم للأجزاء الأربعة من الكتاب الذي يمكن تشبيهه في الحقيقية بكونه كتاب (سوسيولوجي) في صورة كتاب (فلسفي).

يُبين في الجزء الأول الكيفية التي يتصور بها دوركهايم الفلسفة. ويحتوي هذا الجزء على بعد تجريبي مهم، يشمل 11 من مجموع 18 جدولاً من الكتاب. ويُحدد باوليتي سبعة تعريفات دوركهايمية للفلسفة (انظر الجدول ص 34) التي تظهر منها اثنان رئيسيان في («تركيب أو وحدة العلوم» و«علم العقل أو الميتافيزيقيا») خلال الفترة التي قدّم فيها الدروس في ثانوية المعنى ما بين عامي 1883 و1884، استناداً إلى ملاحظات أندريه لالاند «André Lalande». وانتقد دوركهايم في جميع أعماله كلاً من التعريفين الأكثر رسمية (علم «الأفكار» وعلم «التعميمات») ولم يتناول، بشكل إيجابي، الفلسفة ابتداءا من سنة 1903، مع اثنين من التعريفات الأخرى الأكثر إجرائية، والممهِّدة لعلم الاجتماع (الفلسفة بوصفها «مجموعة من الإشكالات» والفلسفة بوصفها «إدراكا للروابط الاجتماعي»).

وبعد جرد دقيق للفلاسفة الحقيقيين الواردة أسماءهم في أعمال دوركهايم (صفة «حقيقي» لا تعود على المؤلف وإنما تعكس الصعوبات المتعلقة بحضور الفيلسوف في التخصص وفق إيقاع ثابت) يعمل المؤلف على وضع «مكتبة افتراضية» تضم 232 من الحوادث المسجلة التي شهدتها الفترة ما بين عامي

1885 و1917 (الجداول ص 41 و 42). وهكذا فإن نتيجة العمل «جد مختصرة ومختارة» وتتناقص المراجع بدلالة الزمن (على الرغم من بعض «الطفرات» على سبيل المثال «بول جانيت» «Paul Janet»، و«أوكتاف هاملين» «Octave Hamelin» و«إيمانويل كانط» «Immanuel Kant»). وذُكِر «هربرت سبنسر» «Herbert Spencer» الذي لا يعتبر فيلسوفاً فقط، ثلاث مرات في أربعة كتب نشرها دوركهايم في حياته. وكانط الفيلسوف المحض الأكثر حضوراً في تقنية الاستشهاد والاقناع.

وفي الجزء الثاني، يرى باوليتي كيف أن دوركهايم، في آن واحد، ّفكر في المجتمع من خلال المصطلحات الفلسفية، ضمنياً، في غالب الأحيان، وبنى مقاربته للرابط الاجتماعي حول مفاهيم التوازن بين الاندماج والتنظيم. وإذا كانت صفحات باوليتي التي تعرض الكيفية التي تتحدد بها العلاقة بين الاندماج والتنظيم في عمل دوركهايم ليست مفاجئة، نظراً لكونها تتعلق بموضوع سجال حاد من قبل المتخصصين، فإن ما يتعلق بفكرة الشر لدى دوركهايم، هو ما يسمح بالقول دون شك، أنه الأكثر فرادة في هذا الجزء. ويندرج ضمن «الشر الاجتماعي» حسب دوركهايم، أو بالأحرى حسب قراءة باوليتي لدوركهايم، و«إخفاقات» الرابط الاجتماعي، بما في ذلك الفراغ الذي تم تحديده في الوعي باعتباره نتيجة للتنشئة الاجتماعية غير الصالحة و» شر لا نهائي « يعني حالات «الأنوميا» «anomie».

وبناءً على محاولات «ثيوديسيا» «(1710) « théodicée) «غوتفريد لايبنتز» «-Gottfried Leibniz» التي تُقدِّم «الشر بوصفه شيئا خاليا من حقيقة خاصة، نتيجة غير جوهرية للخير، نسبيا، وباعتباره وسيلة للوصول إلى الخير نفسه (ص.179 180)، فإن دوركهايم يسجل أن الشر الاجتماعي من الاستراتيجيات الرامية إلى تحييد الفعالية التي تعتمد على التعريف («المَرِن») للمعيارية الكامنة فيه. يجب أن يحارب الشر بواسطة تعزيز الاندماج من قبل التنظيم (ص. 192)، «ضمن الرفع من المعرفة [...] والقضاء على الأخطاء» (ص. 194)، ومصادر تعزيز العضوية واضح لدى الأفراد في المجتمع. ومن ثمّ «النموذج المفاهيمي» المنتج لإعادة صياغة «الإشكال الفلسفي في كليته» (ص. 206). وفي الآن نفسه، يشكل نموذج اجتماعي قوي جداً، يتمحور حول مفهوم غير موضوعي للظاهرة المدروسة. ويختتم هذا الجزء الثاني من الكتاب بدراسة «خمسة أدلة» التي جادل دوركهايم في دعم وجود المجتمع بوصفه واقعا سويا، والاختبار لا يبدو أنه يأخذ بعين الاعتبار هذه الحجة المقدّمة في الانتحار خاصة، وثبات المعدلات الإحصائية (الدليل السادس ممكن).

ويستخدم في الجزء الثالث الأشكال الأساسية للحياة الدينية من أجل وصف «الغنى التدريجي» الذي يعرف فكرة التمثّل في فكر دوركهايم. إن التمثلات، «قوى» قادرة على دفعنا «للخروج من أنفسنا» (ص. 243)، مثل القوة الدينية التي من خلالها يسمو الأفراد «أكثر ما يمكن» (تعبير استخدمه دوركهايم في كتابه «الأشكال الأساسية للحياة الدينية»). ويؤكد باوليتي أن دوركهايم يرسخ «الميل العقلاني إلى علم الاجتماع الذي يمثله» وذلك عبر محاولة «تحويل الانتباه إلى الهوامش العقلانية. وذلك من أجل تسليط الضوء على الملامح العقلانية للظواهر التي تتسم ظاهريا بالخلل أو حتى بغياب أسباب حدوثها»)ص. 244) التي مع ذلك تمنح «فعالية عملية، أو تحفز الوظائف العضوية»

(ص. 264) التي تخرج من «نطاق الخفي» (ص.269(. وكل تمثل، فردي أو جمعي، «بالقدر الذي يبتعد عن الواقع ذاته»، بهذا المعنى هو «ضرب من الهذيان»، وهو «هذيان جد مؤسَّس»، و«نسيج من الهلوسات» (ص. 308)، ولكنه ليس أوهام: سواء كانت دينية أو علمية. ويتكون الحجر الأساس للأشكال الأساسية للحياة الدينية، حسب باوليتي، من خلال الفصل 7 من الكتاب الثاني الذي يستدعي التقابلات (معقد / بسيط، وغير مرئي / مرئي، ومتغير / مستقر، وخارج / داخل) التي عبر عنها بواسطة الرموز. «تمثلات قابلة للملاحظة من خارج الوقائع الاجتماعية» بوسائل «من أجل أن يصبح المجتمع مدركا لذاته»، ورموز، بسبب «الإيثار الجذري» لمّا نَتَّحِد مع الآخرين ونصير أشخاصا (ص. ص. 289/296). ويتناول باوليتي، في الجزء الرابع من كتابه، قضية طبيعة الرابط الاجتماعي لدى دوركهايم من المنظور الذي يوضح أنه لا يمكن تحسين العلاقة الأداتية لدوركهايم مع الفلسفة؛ لأنه يسعى إلى بناء فكر عقلاني. ومن ثمّ، الفكر السوسيولوجي. ويعالج في هذا الجزء الأخير موضوعين اثنين: النظرية الدوركهايمية حول « homo duplex »، أو بتعبير أدق، الإصدار الدوركهايمي لهذه النظرية نفسها ـ النسخة ذات التأثير الخاص إذا اعتبرنا أن دوركهايم استخدمها مرة واحدة فقط، في سنة 1914، كما صرح في الصيغة اللاتينية ـ والرهانات الغامضة التي رفعها من خلال الدروس الجامعية الأخيرة لدى دوركهايم، منذ سنتي -1913 1914 بشأن البراغماتية.

بخصوص موضوع «homo duplex» الذي رسم تاريخ القرن التاسع عشر حسب باوليتي، يعانق دوركهايم بالحضن، «في وقت مبكر من حياته المهنية،» علم وظائف الأعضاء لـ«هيرمان بيورهاف» «Herman Boerhaave» وعلم النفس مين دي بيران «Maine de Biran» (الذي يشير مباشرة إلى بيورهاف). هذا الازدواج، تبعا لبيورهاف، هو «داخلي للإنسان نفسه»، ويشير إلى «وجود نظامين متشابهين في نفس الفرد»، بالرغم من أن هناك «اختلافا في طبيعتهما وتناقضا في فعلهما».

ومع ذلك يرتبط «ارتباطاً وثيقاً بعملية التنشئة الاجتماعية» ويكوّن على هذا النحو «جزءا لا يتجزأ من الشخصية العادية» (ص. 335). وفيما يتعلق بالدروس حول البراغماتية التي نشرها، كما نعلم، «أرماند كوفيي» « Armand Cuvillier» في سنة 1955 بعد سلسلتين من المذكرات التي حصل عليها من قبل الطلاب، يستعين باوليتي من أجل دعم موقفه السلسلة الثالثة من مذكرات المستمعين التي وجدت بين أوراق « رينيه لو سين» « René Le Senne» المتوفرة لدى مكتبة السوربون. وتشمل هذه المخطوطة، في الأوارق الخمس الأولى، وحوالي النصف الأول من المحاضرة الافتتاحية للـ9 من ديسمبر 1913 غير المسجلة من طرف كوفيي. هذه الشذرات (نشرت منذ ذلك الحين في الدراسات الدوركهايمية، المجلد 18، ن. س، 2012، ص 4150) تصل العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة. ويقدم

يرى باوليتي كيف أن دوركهايم، في آن واحد، فكر في المجتمع من خلال المصطلحات الفلسفية، ضمنياً، في غالب الأحيان، وبنى مقاربته للرابط الاجتماعي حول مفاهيم التوازن بين الاندماج والتنظيم.

أسهم دوركهايم بشكل هامشي في تطوير المفاهيم الفلسفية، بينما لعبت الفلسفة دوراً في إسهام دوركهايم في بناء علم الاجتماع. هذا ما يسعى المؤلف لإثباته.

دوركهايم علم الاجتماع باعتباره علما بإلهام فلسفي، منافس لعلم النفس التجريبي في دراسة ظواهر الوعي، ويكمن خطأ البراغماتية بالضبط في «نفي خصوصية الوعي» (ص. 383).

وبشأن البرغماتية الأحادية، يقول دوركهايم في تتمة دروسه: «الوعي، هو العالم الخارجي» ولا يسمح بالقبول بأي عالم آخر. ومن هذا المنطلق حاول باوليتي أن يساوي بين العالمين لدى دوركهايم المُنَظِّر. قبل وبعد الأشكال الأساسية للحياة الدينية، أو حتى بعدها: العالم الحقيقي والعالم المثالي بمعنى المثالية من خلال الوعي. في تمجيد هذا «العالم الآخر»، يصبح الوعي بالنسبة لذاته نتاجا لـ«التنظيم الاجتماعي المعيش « (ص. 391) والتغيير الاجتماعي. ولكن بوصفه وعيا لتحقيق هذه النتيجة إذا كان يعمل في اتجاه أنواع أخرى من الوعي في لحظات «الغليان الجماعي»، وقد قدّم باوليتي، بشكل جيد، التغيير الاجتماعي حسب دوركهايم باعتباره «نوعا من» التخريب « في المجتمع بنفسه» (ص. 386). ولم يتخلص دوركهايم أبداً من كل ما يتناسب أكثر مع المحللين للحركات الاجتماعية. إن باوليتي يجد في استنتاجاته، حسب دوركهايم، أن العلاقات بين علم الاجتماع والفلسفة تصل إلى حد المرونة، في فرنسا خاصة؛ بحيث جعلت لعلماء الاجتماع نقطة الشرف لدراسة علم الاجتماع وتخلي الفلاسفة عن أي ادعاء سوسيولوجي. واستشهد على التوالي بمقال لـ«جان ستويتزيل» «Jean Stoetzel» في سنة 1946 والمقالة التي كتبها سارتر في سنة 1943 (ص. 397-396).

وفي هذا الصدد، لا يدعم، دون شك، دوركهايم وعلاقته بالفلسفة التقارب بين اثنين من التخصصات، وهذا في المحصلة ليس هدف باوليتي. وقد ركّز على الفحص والحفر في النصوص مستعينا بسعة اطلاعه الخاصة، وكتابه الذي أصبح أثراً مشرقاً، بين المتخصصين، ومناقشة مواضيع عديدة في علم الاجتماع (وفي الفلسفة إذا صح التعبير) الذي يلامسه دوركهايم. وتبقى هذه القضية نسبية لكن ليست غير ذي أهمية: هل ينبغي أن تعطى أهمية كبرى إلى هذه الدروس في وقت لاحق «الرجوع المتكرر» إلى دوركهايم، المتنامي في علم-دوركهايم، كما هو نشط ومكتوب الذي لم يكن دوركهايم هو المؤلف نفسه؟

*** نشر هذا المقال في الأصل باللغة الفرنسية:**
,Nicolas Sembel, Giovanni PAOLETTI, Durkheim et la philosophie. Représentation réalité et lien social », Revue européenne des sciences sociales, 532| 2015
وهو عبارة عن مراجعة لكتاب جيوفاني باوليتي من إنجاز نيكولا سيمبيل.

a f k a r

حوارات

الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه: ولتر بنيامين واتجاه التاريخ (*)

أجرى الحوار : **مارتن لوغرو** **
ترجمة: **لحسن الصديق** *esseddyq@yahoo.fr* // باحث في مجال التاريخ والتراث والفلسفة بجامعة السلطان مولاي سليمان. بني ملال، المغرب

في الوقت الذي تحاول أوبرا مدينة ليون أعادة تمثيل مشاهد «بنيامين في الليلة الأخيرة» وهي الأوبيرا التي كتبها حول النهاية المأساوية للفلسفة على الحدود الفرنسية الإسبانية، يعود ريجيس دوبريه (***) إلى مسار هذا الرجل وبشكل أخص دلالة مفهوم التاريخ عنده.

ما هي الصورة التي يمكن الاحتفاظ بها من ولتر بنيامين؟

ريجيس دوبريه: إنها صورة متعددة الهويات بدون أوراق هوية وفاقدة للإرادة وغير قابلة للضبط والتحكم... فحياة بنيامين لم تكن إلا سلسلة من المشاكل: لم ينشر له كتاب، ولم يتبناه أي بلد، لا أحد بما في ذلك أولئك الذين يدعون أنهم أصحابه مثل أدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer) من مُؤسسي «مدرسة فرانكفورت» النقدية التي امتنعت عن نشر مقالاته. فإلى حدود المرة الأخيرة لعبوره والتي ظهر فيها منهكاً، جروحه في قلبه وحقيبة سفره في يده. ذلك الرجل الذي لم يتجاوز سنه خمسين سنة والذي يظهر شيخاً هرماً، والذي واجهه خطر داهم ولم تكن لديه القدرة على مواجهته. لقد لجأ الى الإنتحار يوم 26 شتنبر 1940 في (Port- Bou) حتى لا تقبض عليه قوات فيشي باعتباره يهودياً واشتراكياً، فاقداً للجنسية وتعيده إلى البوليس السري النازي (Gestapo). إنها اللحظة الأكثر سواداً في التاريخ الأوربي. لا شيء غير الخسائر والكوارث.

لقد أدى الإتفاق الألماني السوفياتي إلى تقويض كل أمل للمقاومة بالنسبة لكل مناضل اشتراكي ألماني. لقد انهزم وتنازل. وبقي مصير بنيامين كشخص وكإنتاج فكري في الهاوية والضياع. وبقي قبر بنيامين في (Port-Bou) محاطا بتذكار كتب عليه «ممراتpassages » تم تدشينه خلال السبعينات من القرن الماضي من طرف رئيس الجمهورية الفيدرالية الألمانية وممثل عن الدولة الإسرائيلية، وقد ساهم هذا التذكار في إحداث نوع من التصالح الرمزي بين الدولتين.

أما على المستوى الفكري فقد بقي إرثه الفكري مجهولاً أو محتقراً من طرف الطبقة المثقفة، وقد بدأ هذا الإرث يظهر إلى الوجود ويثير اهتمام المفكرين خلال العشر السنوات الأخيرة. لقد تم اكتشفنا أنه كان المفكر الأكثر أصالة ورقة بين رواد مدرسة فرانكفورت. لقد تناول البعد الميتافيزيقي

للفتوغرافيا والسينما، والتي كان فيها حاضناً للفاشية، بالإضافة إلى الأهمية الفلسفية للعب الأطفال ودور الممرات في نشأة المدينة الحديثة. وأكثر من ذلك، إنه ليس مقدم النقد الثقافي والمؤلف المشهور للتحف الفنية في مرحلة اتسمت بإعادة الإنتاج الميكانيكي، والذي أجده الأكثر أهمية. إنه مؤلف ثمانية عشر أطروحة حول مفهوم التاريخ، وقد كانت وصيته التي كتبت خلال ربيع 1940 والتي استطاعت «حنا أرندت» أن تنقلها معها بمعجزة إلى المنفى. لقد أظهرت هذه الوصية خفيراً يمكن اعتباره بمثابة ناقوس خطر بعد ستين سنة من وفاته.

كيف يمكن كشف فكره التي تعتبر في نفس الوقت ذكرى وجد مُشفرة؟

ريجيس دوبريه: لقد قلب بنيامين وأحزن كل تقسيماتنا: سواء المهتمون بالمستقبل والدارسون للحاضر أو المحافظين. لقد كان له قدم في كل حقل من هذه الحقول. لقد علمنا كيف نعيش في فجوة يمكن أن تكون كارثية أكثر من أية حالة عدم استقرار متولدة. يقول: «يجب أن نتعلم كيف نغزو التقاليد ضد الشكليات التي هي في طريقها إلى أن تصبح محايدة». إنه بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً، فهو شاعر المفاهيم ومثير للتيارات الذي يفكر بالصورة أكثر من الخطاب «الصورة التي تبرق مثل الصاعقة» والتي «تهدد بالإختفاء مع كل حاضر الذي لا يعرف كما تصفه». ليس مهماً البحث عن فك شفرات ولتر بنيامين بطريقة تحليلية، أو الاشتغال على ترجمة فكره كلمة كلمة، بقدر ما ينبغي أن نأخذ روح هذا الروح.

عدتم إلى آثاره في (Port-Bou)، ماذا وجدتم؟

ريجيس دوبريه: لقد حصل لقرية الصيادين الصغيرة والجميلة هذه شرف أن تتضمن هذه المحطة، والتي هي اليوم فارغة لكنها كانت نشيطة أنداك، والتي تشكل مدخل السكة الحديدية المؤدية إلى اسبانيا والتي كان يتم فيها إعادة شحن جميع القطارات القادمة من القارة نزراً لكون فرانكو حرص على ألا تكون السكك الحديدية متشابهة بين إسبانيا وفرنسا. لذلك نسمع ليلاً ونهاراً في (Port-Bou) صوت الحديد والعربات وهو صوت يرتبط بالقلق. قلق الهروب عبر القطار والخضوع للتفتيش في القطار والسفر عبر القطار. إنه شعور بالقلق من كل النواحي، كمهاجر وكمقاوم وكراحل. لقد كان الأمر بالنسبة لبنيامين الذي انتقل عبر أوروبا كلها. خلال توقفه في (Port-Bou) والتي قضى فيها ليلته الأخيرة اختلط صوت القاطرات وصوت أجراس كنيسة صغيرة توجد بالقرب من الميناء والتي تدق كل ربع ساعة.

لقد كان الإمتزاج بين هذين الصوتين التكنولوجي والتيولوجي، والذي يمثل بالنسبة في نظري وصلة كهربائية (court-circuit) اختصرت مصير وقدر هذا الرجل الذي انقسم بين خطوط السكة والأجراس بين المادية التاريخية والرغبة في الخلاص. لقد كان طوال حياته منقسما بين (Gershom Scholem) القبلاني (Kabbaliste) وبرتولت بريخت [Bertolt Brecht] الستاليني، اللذان كانا يمثلان أهم أصدقائه. لم يتوقف شوليم عن دعوته» تعالى إلى القدس، فهو المكان الذي سيقع فيه ذلك». وكان بريخت يعارضه: « انس لوبياتك القديمة وتعالى إلى جوار البروليتاريا». لقد حاول أن يصنع جسراً بين الإثنين. ففي باريس، عاصمة القرن التاسع عشر الرأسمالي والتقني كان يمشي بين الممرات التجارية كأنه في كاتدرائية قوطية

مليئة بالأرواح والأشباح. لا أحد كان يفهمه خلال تلك المرحلة. ربما لم يكن يتوفر على الوضوح والرشاقة اللازمين، لكنه كان على حق في باطنه. فهناك بين التقني والتيولوجي يوجد مفتاح التاريخ.

أكد بنيامين أن «المادية التاريخية يجب أن تكون في خدمة التيولوجية» وأن على المؤرخين أن يتخلصوا من «عاهرتهم» المفضلة والمسماة «لقد كان في زمن ما». ماذا كان يقصد بذلك؟

ريجيس دوبريه: لقد كان بنيامين شبيهاً بالرسول (prophète brouillon)، لقد كان يبحث كيف يحبط فخاخ النزعة الوضعية والعلمية للقرن التاسع عشر من خلال سؤاله لفكرة التقدم والمصمم كأنه» متجانس وفارغ» والذي تجد فيه كل مرحلة مكانها المعلن عنه والتي لا تعترف بالطفرات التي تعتبر الأسرار العميقة للتاريخ. إن ما حدث مرة لا يمكن أن يعود مرة ثانية وثالثة منبها المؤرخين الوضعيين وكل الذين يعتقدون أن للتاريخ اتجاها محددا. في مقابل هذه الأوهام يعتمد بنيامين على منهج آخر لسرد التاريخ وهو المنهج الذي يجمع بين ربط الحاضر بالماضي، فالتاريخ يتكون عبر الصور والإضاءات. فهو تاريخ تخريبي (disrup-tive). ومن هذا المنطلق نظمت هذه الأوبيرا الخاصة ببنيامين على شكل مجموعة من الإضاءات التي يتوجب على المتلقي أن يجمع بينها ويركبها بشكل حر وأن يعطيها المعنى الذي يفهمه.

بناء على استنتاجه لإفلاس الخطة أو الإستراتيجية الأنوارية التي تزامن بين التطور التقني والأخلاقي، ركز بنيامين على غياب أي ضمانات حول تحقيق مبدأ الموضوعية في تحرير التاريخ. لقد أصبح ذلك دليلا واضحا وهو الأمر الذي لم يكن يمثل هذا الوضوح خلال الثلاثينات من القرن الماضي، وكان من يقول بمثل هذا التصور أنداك يصنف على أنه رجعي. لقد أكد بنيامين أنداك أن الماركسية لن تمكن الإنسان من الخلاص الذي ينشده. لذلك لجأ إلى البحث عنه في الخطابات الدينية الكبرى. وكان يعتبر أن كل لحظة من شأنها أن تكون «الباب الصغير الذي يمكن أن يدخل منه المسيح»

آنذاك حيث كان الماركسيون يهتمون بمشاريع أخروية (eschatologique)، كان هو يصنع من الماضي موضوع هذا الإنجاز، حيث جعل مهمة المؤرخ والمهتم بحفظ الذاكرة والروائي والمخرج السينمائي أن يحكي ما وقع ويعيد سرده، بل أن يشتري كل أدلة التي تجسد لا عدالة الماضي، التي ينتظر ضحاياها جبر ما تعرضوا له. لقد أصبحت الذاكرة بمثابة منصة الوثب إلى المستقبل من خلال تحقيق الماضي. «إن الماضي قد تحميله مؤشرات سرية تدل عليه من أجل الإفتداء. ألم نكن نحن أنفسنا نسمات ريح تحيط بأولئك الذين سبقونا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن القول بوجود اتفاق وتعاقد ضمني بين الأجيال السابقة وجيلنا الحالي. لقد وقعنا إذن على الأرض. فهل قدرنا مثل باقي الأجيال الأخرى أن نكون دائما قوة ضعيفة مسيحية التي سجل عليها التاريخ ادعاءات؟» بمعنى آخر، لا يمكننا الحصول على شيء بدون ذاكرتنا. من سيكون الأسوأ ومن سيكون الأفضل؟

أين تتجلى موضوعية وراهنية هذه الأطروحة؟

ريجيس دوبريه: ماذا يعني عودة الديني وإلا تمرد الذاكرة؟ لقد أحس بنيامين أنه لا يجب ان نترك جانبا إرثنا الديني. إنه اليوم يعوقنا، لكن هذا يشكل دافعا من أجل الإهتمام به، فالإنسانية تسير

لكنها على مستويات استراتيجية فهي تعود إلى الوراء، فمن الناحية الرمزية يتجلى في العد التنازلي للتقني. إن نظرة بسيطة إلى الحاضر تمكننا من استنتاج ان الإنسانية تسير على جميع المستويات إلى المستقبل وهي تعود إلى الوراء. فنظرا لكون حكامنا لم يقرؤوا التاريخ أو لم ينظروا إلى الماضي، لذلك نراهم يخلقون في أفغانستان وفي سوريا وفي ليبيا وفي أماكن أخرى الفوضى التي نراها ونعرفها. إذا تأملوا في تاريخ وفي ثقافة وفي أنثروبولوجية هذه البلدان سيكونون أقل بلادة. نحن نتجول هكذا لأننا فقدنا الوعي التاريخي. نحن رهائن وعبيد اللحظة الراهنة. لقد قتل التلفاز نظرتنا وتأملنا. وحيث لا توجد رؤية خلفية لا توجد توقعات.

لقد نقل بنيامين معه آنداك لوحة فنية لبول كلي (Paul Klee) المسماة (Aegilus Novus) وأحال عليها واصفا إياها بأنها» مَلَكُ التاريخ» في أُطروحته التاسعة عشر. ماذا تستلهمون من ذلك؟

ريجيس دوبريه: إنها صنمه. كان يضعها على مائدة المساء قبل أن يبتلع أختام المورفين. إنها تجسد أطروحاته المفارقة والمتعارضة حول تاريخ الأمس واليوم. إن مَلَكَ التاريخ ينظر إلى الوراء لكي يسير إلى الأمام. ونتساءل بهذا الصدد عما إذا كان رفضنا للخلفيات والأحكام المسبقة سواء كانت من طبيعة روحية أم تاريخية سيحكم علينا أن نبقى خارجا. وها نحن من جديد في مواجهة العاصفة نرى أمام أعيننا كومة من الخراب.

إن عملية التوحش (décivilisation) التي ستنفجر غدا ستضعنا أمام تحدي الوقوف على رجلين هما الوضوح واللائكية. فيقظتنا الحداثية القديمة قد انزلقت من جانب الآثار القديمة. لقد تغيرت مبادئ ومعايير الأولوية في يومنا هذا. لا يتعلق الأمر بتغيير العالم بقدر ما يتعلق بمحاولة عرقلة عملية تغيره وتحوله لأجزاء. إنه نوع الإستعجال الذي يستحق أن نوليه عناية من حيث التحسيس به لأنه لا ينبني على خرافة بل يتأسس على غريزة وفطرة حُب البقاء لدى الإنسان. لقد انضم بنيامين إلى طائفة هؤلاء المنذرين الذين يقول عنهم (Eluard) «إذا خفت صوتهم فإننا سنهلك». يبدو أن محاولة إيصال تحذيره أو طلبه للنجدة لم يكن دون جدوى. إن قسوة هذا النداء ستمكننا الاستيقاظ صباحاً لنستطيع فك شِفرات حاضرنا وأن نصبح معاصرين لزمننا الحاضر.

* المقال عبارة عن حوار مع ريجيس دوبريه (Régis Debray) أعده مارتن لوكغو Martin Legros. ونشر الحوار بمجلة «فلسفة» الفرنسية.
.Philosophie magazine, N° 97, mars 2016, Paris, pp 79-82

** مارتن لوغرو [Martin Legros] باحث وصحفي بلجيكي مقيم بباريس، درس الفلسفة في الجامعة الحرة ببروكسيل ودرس العلوم السياسية في باريس، وهو رئيس تحرير مجلة «فلسفة» الفرنسية. (Philosophie magazine)

*** فيلسوف فرنسي وكاتب مؤسس علم الميديولوجيا [médiologie]، هذا الرجل المدافع عن لائيكية الجمهورية والمهتم بآثار التعليم الديني بالمدرسة الفرنسية. وهو أيضا مؤلف مجموعة من الأعمال مثل «لحظة الأخوة» عن غاليمار 2009،»مدح الحدود» عن غاليمار 2010. اهتم بقراءة أعمال بنيامين والذي كان حاضراً في عمله «حياة وموت الصورة» و»تاريخ النظرة في الغرب» عن غاليمار 1992. ولقد خصَص له أوبيرا خاصة تم عرضها خلال شهر مارس بمدينة ليون. وهو بصدد نشر كتاب «اللائيكية في اليومي، دليل عملي» عن غاليمار وفوليو.

a f k a r

قراءات

السياسة الخارجية للمغرب على عهد السلطان محمد بن عبد الله للمؤرخ الإسباني رامون لوريدو دياث

حسام هاب *hossam.hab89@gmail.com* // باحث في التاريخ الراهن

تعززت المكتبة التاريخية المغربية بصدور كتاب «السياسة الخارجية للمغرب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر (على عهد السلطان محمد بن عبد الله)» في ثلاثة أجزاء للمؤرخ والراهب الإسباني رامون لوريدو دياث. فهذا العمل التاريخي القيم يدخل ضمن الدراسات والأبحاث التي تناولت بشكل مدقق وبعمق فترة تاريخية حاسمة في تاريخ المغرب الحديث، وهي مرحلة حكم السلطان العلوي محمد بن عبد الله التي تميزت بخيار الانفتاح على الخارج سياسياً واقتصادياً. ويأتي هذه العمل التاريخي ضمن المشروع البحثي للمؤرخ رامون لوريدو دياث الذي عمل على دراسة فترة حكم محمد بن عبد الله على مستوى الحياة الداخلية للمغرب خلال هذه الفترة، والسياسة الخارجية في نفس الحقبة أيضا.

فالكتاب يتناول بالتحليل التاريخي المسهب مجمل العلاقات الديبلوماسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية لمغرب محمد بن عبد الله مع مختلف الدول الأوروبية والإسلامية إضافة إلى الدول الأمريكية، والتي تأتي في سياق انخراط السلطان في تجربة إصلاحية جعلت منه على حسب تعبير المؤرخ المغربي عبد الله العروي بـ «المهندس الحقيقي للمغرب الحديث»(1). وبالتالي فدراسة الكتاب مدخل أساسي لفهم تجربة حكم محمد بن عبد الله كواقعة تاريخية وسوسيولوجية من أجل دراسة واختبار نوعية تعامل واستجابة بلد متوسطي غير أوروبي - فضلاً عن أنه تقليدي ومسلم - إزاء تحدي التحديث الذي بصم القرن الثامن عشر في العالم مُمثلاً في الحدثين التاريخيين البارزين: تدشين صيرورة الثورة الصناعية وقيام الثورة الفرنسية 1789 (2).

فقد صدر الجزء الأول من كتاب «السياسة الخارجية للمغرب خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر»، للمؤرخ والراهب الإسباني رامون لوريدو دياث سنة 2013 ضمن سلسلة ضفاف عن منشورات الزمن حيث نشر بدعم من وزارة الثقافة المغربية، وعمل على ترجمته الأستاذين: مولاي أحمد الكمون، وبديعة الخرازي. يتكون هذا الجزء من 448 صفحة موزعة على أربعة أبواب، ومشتملة على خمسة فصول عدا المقدمة والخاتمة ولائحة بأسماء المصادر والمراجع، فضلاً عن جداول بيانية تبرز بعض أوجه التبادل التجاري بين المغرب وأوروبا، وخرائط توضيحية لمواقع مختلف الدول الأوروبية

والأفرو - آسيوية التي كانت تربطها علاقات مع المغرب خلال فترة حكم محمد بن عبد الله.

أما صاحب الكتاب رامون لوريدو دياث فهو مؤرخ وراهب إسباني فرنسيسكاني ولد سنة 1929 وتوفي سنة 2009 عاش في المغرب فترة تزيد عن الثلاثين سنة حيث كرس خلالها جهوده العلمية للبحث في مختلف جوانب فترة حكم السلطان محمد بن عبد الله، كما تشهد على ذلك أبحاثه الرصينة المنشورة والتي تربو على الستين دراسة. وقد نشر له كتاب حول الحياة الداخلية للمغرب خلال عهد السلطان محمد بن عبد الله سنة 1978، وفي سنة 1989 نشر له كتاب آخر حول السياسة الخارجية للمغرب خلال نفس الحقبة، كما نشر العديد من الدراسات التاريخية في مجلة «الأرشيف الإيبيري - اللاتيني»، وساهم في إعادة نشر النصوص القديمة للفرنسيسكان الإسبان المختصين في اللغة العربية والأمازيغية.

تطرح المقدمة السياق العام للكتاب ضمن مجموع أعمال صاحبه وتصوره لوظيفة المؤرخ الأساسية والمقاربة التي اعتمدها في كتابه، وتكمن في إعطاء الأهمية لسرد الأحداث وتوثيقها دون تعسف أو إجحاف مع تجنب إصدار أحكام القيمة واستخلاص النتائج. أما بالنسبة للباب الأول المعنون بـ «سقوط الحواجز القديمة» فقد تضمن فصلين: الأول تناول فيه صاحب الكتاب التدابير التي قام بها السلطان محمد بن عبد الله منذ توليه سدة الحكم من أجل تنظيم القرصنة التقليدية، ومحاولاته إنشاء أسطول بحري حربي على النهج الأوربي وتطويره سواء على المستوى التقني وعدد السفن أو على مستوى تكوين الملاحين، كل ذلك بهدف إشعار الأوربيين بوجود مغربي وازن ومفاوضتهم فيما يمكن أن يجنيه المغرب من موقعه الجغرافي لاسيما وأن السلطان كانت له الرغبة في استكمال وحدة المغرب واسترجاع جيوبه المحتلة. وتطرق الفصل الثاني إلى النشاط الديبلوماسي الكبير الذي قام به السلطان حول قضية تحرير الأسرى المسيحيين والمسلمين، والإجراءات العملية والتشريعية التي اتخذها لخدمة هذا المسعى كاشفاً عن الدوافع الإنسانية والمصالح الاقتصادية والسياسية المستهدفة من هذا النشاط الديبلوماسي الكثيف.

وفي الباب الثاني الذي جاء تحت عنوان «الحروب من أجل استعادة المعاقل الأجنبية» نجد تحليلاً مفصلاً ودقيقاً للاستراتيجية الديبلوماسية والعسكرية التي أعدها السلطان محمد بن عبد الله من أجل استعادة الحصون التي كانت ما تزال في أيدي الأجانب، ورصد لوريدو دياث بشكل مجهري كل الاستعدادات والترتيبات الحربية الكفيلة بتنفيذ هذه الاستراتيجية مستخلصا كيف آلت هذه الخطة إلى نتائج إيجابية فيما يتعلق بمدينة الجديدة، وسلبية فيما يخص المعاقل الإسبانية.

يتناول الباب الثالث «جاذبية أوروبا على السلطان (المرحلة الأولى من الحكم)» دوافع ومقومات خيار الانفتاح، ومعالم وأبعاد استراتيجية السلطان محمد بن عبد الله الديبلوماسية والمتعلقة بأوضاع البحر الأبيض المتوسط ومدى إدراكه لموازين القوى داخله. إذا تطرق إلى الحديث عن العلاقات الديبلوماسية والسياسية للسلطان منذ أن كان خليفة بمراكش وخلال بداية حكمه، وانفتاحه على أوروبا واتصالاته المكثفة بالتجار والقادة الحربيين في الأساطيل الأوروبية، كما عرف بالمعاهدات والاتفاقيات التي تمخضت عن معابر التواصل والتفاوض التي نهجها السلطان كالاتفاقية الإنجليزية - المغربية سنة 1760، والمعاهدة مع السويد سنة 1763، ومع البندقية سنة 1765، ومع كل من فرنسا

وإسبانيا سنة 1767.
ينتقل المؤرخ رامون لوريدو دياث في الباب الرابع الموسوم بـ «السياسة والتجارة في خدمة الوحدة الترابية (المرحلة الثانية من الحكم)» للحديث عن المرحلة الثانية من حكم السلطان محمد بن عبد الله، مؤكدا أن القوة الدافعة والموجه المحدد لعمله السياسي والديبلوماسي على مدار هذه الحقبة هو إعادة تحقيق الوحدة الترابية لبلاده، وبالنتيجة فعلاقات التبادل المتشعبة التي أقامها السلطان مع أوروبا كلها كانت موجهة صوب تحقيق هذا الهدف الأساس وذي الأولوية. وهكذا يصنف صاحب الكتاب ودون تمييز قطعي وفاصل بين سياسة خارجية موجهة نحو التسلح (بريطانيا، هولندا، جِنوة، الدانمارك، السويد)، وسياسة قائمة على التجارة (إسبانيا، البرتغال، فرنسا). وهو ما أضفى على سلوك السلطان العلوي نزوعاً منقطع النظير من أجل شراء الأسلحة وتسليح السفن وجلب العتاد العسكري. وفي الأخير طرح صاحب الكتاب العوائق والعراقيل التي وقفت أمام هذا النزوع نحو التسلح، ويربطها بقضايا المال والتجارة ومدى تشعب وتفاوت مستويات التفاهم أو التعارض في نوعية العلاقات مع الدول الأوربية.

وفي خاتمة الجزء الأول من الكتاب يطرح المؤلف بعض مظاهر حكم السلطان محمد بن عبد الله حيث اعتبرها مظاهر بارزة عند تقييم التطورات في تاريخ كل أنواع العلاقات بين شعوب مختلفة جدا في طريقة تفكيرها وعيشها مثلما هو الشأن بالنسبة لشعوب المغرب وأوروبا خلال القرن الثامن عشر. كما أنهى الخاتمة بالتأكيد على أن التقاء الأفكار السياسية لملك إسبانيا كارلوس الثالث وسلطان المغرب محمد بن عبد الله كان عاملا حاسما في تحقيق جهود كبيرة للتعايش بين المغرب وإسبانيا رغم الصراع الثنائي الذي كان حول الحصون الإسبانية في المغرب.

أما على مستوى بيبليوغرافية الكتاب فقد جاءت غنية ومتنوعة اللغات والمناهل، وتنوعت بين وثائق وتقارير ومراسلات ومخطوطات محفوظة في أرشيفات العواصم الأوربية، وبالأخص الأرشيف التاريخي الوطني الإسباني بمدريد، وعززها المؤلف باستغلال المادة الوثائقية التي اكتشفها متفرقة بين ربائد ومستندات المكتبة الفرنسيسكانية بمدينة طنجة، فضلا عن استناده إلى المصادر المغربية المتداولة والمصادر والدراسات الأجنبية المتصلة بمغرب النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

يطرح الجزء الأول من كتاب «السياسة الخارجية للمغرب خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر» أربعة قضايا كانت حاضرة على امتداد أبوابه وفصوله، وتناولها المؤرخ رامون لوريدو دياث بالدراسة والتحليل وهي: القرصنة، وفك الأسرى المسلمين والمسيحيين، واستعادة الثغور المحتلة، وأخيراً الانفتاح على أوروبا في الميدان الاقتصادي والعسكري.

فاختيار هذه القضايا الجوهرية للتفاعل والنقاش يرجع بالأساس إلى الأسباب التالية:
1 ـ شكلت هذه القضايا الأربعة ملفات أساسية ضمن إطار العلاقات الخارجية للمغرب مع أوروبا خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر.
2 ـ إن الفهم العميق للتداخل الموجود بين هذه القضايا يمكن الباحث من استيعاب مغزى سياسة «التدبير المنزلي» كما يسميها صاحب الكتاب، والتي نهجها السلطان مع كل دولة أوربية.

فشلت محاولات التحديث لأنها جاءت من القمة ولم تكن متجذرة في هياكلها الاجتماعية والاقتصادية. لذا فمحاولات السلطان محمد بن عبد الله اصطدمت بصمود ونفور القواعد الاجتماعية.

3 ـ تعتبر دراسة هذه القضايا عاملاً مساعداً لتتبع مستويات علاقة السلطان مع الآخر الأوروبي، ومعرفة توجهاته السياسية والديبلوماسية ليسهل على الباحث في المرحلة دراسة طبيعة العلاقات الخارجية للسلطان محمد بن عبد الله مع أوروبا.

لذا فهذه القضايا الأربعة تطرح مجموعة من الإشكاليات الأساسية كأرضية نظرية لدراسة مدى حضور هذه القضايا ضمن اللحظة الإصلاحية التي عاشها المغرب زمن السلطان محمد بن عبد الله:
1 ـ الإشكالية الأولى: وهي الأوضاع الداخلية والخارجية للمغرب خلال زمن حكم السلطان محمد بن عبد الله (1790-1757). فبالنسبة للوضع الداخلي عرف المغرب منذ وفاة السلطان المولى إسماعيل حالة من اللاستقرار السياسي والفتن والأزمات واستبداد جيش عبيد البخاري بالحكم، حيث تعاقب على حكم المغرب على امتداد ثلاثين سنة (1757-1727) سبعة سلاطين. لذا كانت هذه الوضعية المضطربة وخوف الناس على أنفسهم وأمنهم من أهم الأمور التي سهلت مسألة بيعة محمد بن عبد الله كسلطان على المغرب. أما فيما يتعلق بالوضع الخارجي فإن فترة حكم السلطان تزامنت مع التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية في أوروبا خلال القرن الثامن عشر بسبب الثورة الصناعية.
2 ـ الإشكالية الثانية: تكمن أهمية موضوع العلاقات الخارجية والمرحلة الزمنية في كونها تصلح لدراسة نوعية تعامل المغرب - كبلد ينتمي إلى الفضاء المتوسطي وغير أوربي ومسلم - إزاء تحدي التحديث في زمن التجاوز الأوربي. لهذا فالقضايا الأربعة تدخل ضمن الطموحات التحديثية لمحمد بن عبد الله في شق العلاقات الخارجية.
3 ـ الإشكالية الثالثة: وهي إشكالية التحديث والوعي بالإصلاح: فهل كانت للسلطان إرادة حقيقية للتحديث والإصلاح على أساس شمولي ومتكامل؟، وهل كان هناك تصور إصلاحي تحديثي لدى السلطان يتلاءم وآفاق التحولات التي كان يعيشها العالم وأوروبا زمن توليه الحكم في المغرب؟، أم أن الأمر لا يزيد عن الرغبة في الوصول إلى الحكم في ظروف الصراع من أجل تدبير الوضع الداخلي، ومعالجة أزمة الدولة والمجتمع، وإعادة بناء العلاقات الديبلوماسية مع القوى الأوربية.
4 ـ الإشكالية الرابعة: إشكالية التغلغل الاستعماري الأوروبي، وهي المفسرة لأسباب سقوط المغرب في مخالب الحماية الأجنبية في 30 مارس 1912، لأنه ابتداء من فترة حكم محمد بن عبد الله زرعت أولى بذور التغلغل الاستعماري في سياق من «التطور اللامتكافئ» كما يقول المفكر الاقتصادي المصري سمير أمين، حيث حكم على المغرب بالتأخر والتخلف والاستعمار وعليه فـ «داء العطب قديم» كما قال السلطان المولى عبد الحفيظ.

يمكن القول أخيراً أن قراءة الجزء الأول من كتاب «السياسة الخارجية للمغرب خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر» تمكن القارئ والباحث من الخروج بخلاصات أولية وهي كالتالي:

ـ عنصر الترابط الموجود سلباً بين واقعة التحديث وتمظهراتها على مستوى العلاقات الخارجية مع أوروبا، وعوائق هذا التحديث وبشكل خاص بنية الاستقبال الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تؤطرها منظومة المحافظة والفكر السلفي، وهذا ما يفسر إخفاق تجارب التحديث في المغرب.

ـ فشلت محاولات التحديث لأنها جاءت من القمة ولم تكن متجذرة في هياكلها الاجتماعية والاقتصادية. لذا فمحاولات السلطان محمد بن عبد الله اصطدمت بصمود ونفور القواعد الاجتماعية التي لم تكن مستعدة بعد لاستيعاب هذا التجديد لأنه لم ينطلق من الداخل ولم ينبن على اقتناعات فردية وجماعية، وربما لأن التجديد يتطلب وجود بنية اجتماعية مؤهلة وقابلة للتغيير.

ـ حصيلة المحاولات التحديثية للسلطان محمد بن عبد الله لم تؤد بالمغرب إلى الانخراط في صيرورة التحديث بل إن النتيجة جاءت مفارقة، وهي أن الانفتاح زرَع أولى بذور التغلغل الاستعماري بالمغرب.

ـ ساهمت سلطة مؤسسة الفقيه المتزمت ذو المرجعية الفقهية السلفية في إفشال أية محاولة لخلخلة مركزية الدين والهوية مقابل مركزية العلم والمعرفة، والاعتراف بتفوق الآخر الأوروبي.

ـ الواضح من خلال تتبع الكتاب وقضاياه أن السلطان محمد بن عبد الله كان المحور الأساس للعلاقات الخارجية بشكل يظهر تمحورها بين ثنائية: أوروبا / السلطان، بدل ثنائية أوروبا / المغرب.

ـ الملاحظ أن السمة البارزة خلال فترة محمد بن عبد الله هي القطيعة بين الدولة والمجتمع وما يفسر ذلك هو تركيز الفقهاء المسلمين على «تساكن السلطة كواقع والخلافة أو الإمامة الشرعية كطوباوية» (3) هو الأساس الذي أدى إلى فصم الدولة عن المجتمع وبالتالي إلى عدم إدراك الواقع، ومن تم ظل المجتمع غير مؤهل للتغيير ولا قابلاً له بل بقي أكثر تشبثاً بالأعراف والتقاليد كلما برزت فكرة التغيير أو الإصلاح.

الهوامـــش :

1 ـ Abdallah Laroui : L'Histoire du Maghreb : Un essai de synthése, Maspero, Paris, 1970, P : 257.

2 ـ عثمان أشقرا: التجربة الإصلاحية للسلطان محمد بن عبد الله أو واقعة التحديث المحصور بالمغرب: (1757-1790)، مجلة المناهل: تجربة الإصلاح في المغرب، العدد 69-70، السنة 26، يناير 2004، ص 192.

3 ـ عبد الله العروي: مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1981، ص 156.

«الخضوع» للروائي الفرنسي ميشيل ويلبيك: رُبَّ رواية ضارة أدبياً، نافعة مجتمعياً

عزيز بعزي // باحث مغربي

لما كانت أبعاد الرواية غير بعيدة عن هموم المجتمع، وانشغالاته فإنها يمكن أن تكون سبيلاً لنشر بشائر الخير، وسبل السلام بالدعوة إلى جعل القيم النبيلة أعز ما يطلب في الحياة الإنسانية. كما أنها في تصورنا ـ المنبثق من تأملنا لبعض التجارب الروائية ـ يمكن أن تخطو خطوات لزرع الرعب، والشر بين أفراد المجتمع في حالتين. الحالة الأولى حينما تمس الهوية الثقافية للمجتمع، أو تحاول طمسها.

أما الحالة الثانية فهي حينما تكون أهدافها مرتبطة بمستقبله؛ وذلك بصياغة رؤى لا تقتصر على الحاضر فحسب، بل تتجاوزه قسراً لرسم عالم آخر لا يمكن معرفته، أو استيعاب أبعاده إلا من خلال تنبؤات قائمة على إبداع الكاتب، والمرتبطة بمدى قوته الخيالية، وغالباً ما تكون واضحة من خلال الحبكة التي تشكل بلا خلاف مدخلاً لمعرفة جوهر الرواية وصلبها.

يمكن للرواية أن تزيد الرعبَ رعباً مضاعفاً لما يكون الفصل بين واقعها المأساوي ومستقبلها المأساوي معاً مستحيلاً حسب تصورات الروائي، سيما إذا كانت أحداثها غير بعيدة عن الواقع المعيش، بحيث يمكن للقارئ هنا أن يتدخل بدوره فيساند توجهات الروائي المعلنة والمضمرة معا في حالة تقبله لما يراه.

كما يمكن أن يعلن رفضه لما يراه ـ الروائي ـ إذا كان معارضاً له، غير مساند لتوجهاته. وفي كلتا الحالتين فإننا نكون أمام جنس أدبي لا يجعل الحياة هادئة كما يريد البعض، بقدر ما يجعل الكثير من القراء أمام حالة منفلتة من الحبكة الروائية من الداخل، لتغدو القضية قضية واقعية لا يمكن تجاوزها لحساسيتها، وهذا ما يثبت أن الرواية يمكن أن تكون مصدر صراع بين المجتمعات، يؤدي عملياً إلى إشاعة الاقتتال أو التحريض عليه. كما يمكن أن تكون على الأقل عاملاً من عوامل حركة المد والجزر المرتبطة بالاشتباك الفكري، كلما أثير الحديث عنها، ولا يمكن أن ننفي هنا وجود مثل هذه الروايات في الماضي والحاضر، فتاريخ المشهد الأدبي يزخر بنماذج تشهد على ما قلناه.

وقفة نقدية مع «خضوع» لميشال ويلبيك

في هذا السياق، صدر لميشال ويلبيك ـ وهو من أشهر الروائيين الفرنسيين، والحائز على جائزة

الغونكور سنة 2010 ـ روايته السادسة في 300 صفحة بعنوان «الاستسلام» أو «الخضوع» (1)، وهو عمل مستوحى من الإسلام الذي اعتبره ويلبيك ـ قبيل إصدار روايته «المنصة» ـ سنة2001 «أكثر الديانات حمقا»، رغم نفيه لهذا القول المنسوب إليه، كما أكد العديد من المتتبعين للشأن الثقافي.

رواية «الاستسلام» تصور لنا مستقبل الجمهورية الفرنسية عام 2020، حيث ستنتهي الولاية الثانية للرئيس الفرنسي فرنسوا هولاند، وستكون فرنسا تحت حكم مسلم فرنسي يُدْعى «محمد بن عباس» الرئيس الخامس والعشرين للجمهورية، بعد حصول حزبه ـ الذي أطلق عليه ويلبيك -»الأخوية الإسلامية» على دعم أحزاب يسارية ويمينية، وبالتالي فوزه على زعيمة الجبهة الوطنية «ماري لوبين» مرشحة اليمين المتشدد، وإعلانه فرنسا «دولة إسلامية» [كذا]، تعتمد على نظام «الحكم الإسلامي»، وهمها بكل تأكيد هو «تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية».

«فرانسوا» بروفيسور النقد الأدبي في جامعة السوربون، هو بطل الرواية/ الراوي وقد كانت معظم تفاصيل حياته متطابقة مع حياة الشاعر والروائي والناقد الفرنسي كارل جوريس هيوسمانس (1848-1907)، وقد اعتنق «فرانسوا» الإسلام بعد حوار مع رئيس جامعة السوربون الذي اعتنق الإسلام بدوره قبل حصول «الأخوية الإسلامية» على السلطة.

أخبرنا «فرنسوا» من خلال حديثه مع أبطال الرواية بواقع الجمهورية الفرنسية بعد أسلمتها، أي في ظل حكم «الإسلام السياسي»، فقد تغيرت الكثير من الأمور، حيث فرضت الحكومة الجديدة تعليماً إسلامياً، ودعت إلى تدريس القرآن الكريم في الجامعات.

كما اقترحت على الأساتذة التقاعد المبكر، أو اعتناق الإسلام، وسعت إلى تشجيع تعدد الزوجات، وضرورة ارتداء النساء للحجاب، ومنع المرأة من العمل، ودعوتها إلى البقاء في المنزل بعد الزيادة في التعويضات التي ستحقق هذا الهدف. وقد أفرز هذا الوضع الجديد القضاء على البطالة، وتحقيق التلاحم الأسري، وسيادة الأمن والسلام في المدن.

كل ما ذكرناه سلفاً ليس في الحقيقة سوى محاولة لتقريب بعض الأفكار الواردة في الرواية، والتي تم تداولها بين أوساط المثقفين والمفكرين والصحفيين وعلماء الاجتماع.

غايتنا إذاً ليست دراسة أحداث، وشخصيات هذه الرواية، وإن كان هذا الأمر ضرورياً لفهم أبعاد الرواية أكثر فأكثر. ويبدو عموماً أن أفكار «الكاتب الإشكالي» ميشال ويلبيك لم تبتعد عما شهدته أجواء «الربيع العربي»، وما نجم عنها من صعود بعض الأحزاب الإسلامية، ووصول بعضها الآخر إلى سدة الحكم في العالم العربي.

هذه الصورة نقلها ويلبيك إلى الجمهورية الفرنسية، ولإثارة الرعب في الإنسان الغربي عموماً جعل

ما أكثر القواسم المشتركة بين رواية «الخضوع» لميشيل ويلبيك ورواية «الانتحار الفرنسي» لإريك زمور، أقلها دعوة المسلمين إلى مغادرة لفرنسا !

لم تجد رواية «ويلبيك» أي حيز لزرع الرعب في نفوس الفرنسيين، وبشهادة مسؤولين وازنين في الدولة: «فرنسا ليست ويلبيك، وهي ليست بلد والكراهية».

الرئيس الفرنسي مُسلماً، وهذا ما يسمح لنا بالقول إن «الاستسلام» رواية ذات منحى سياسي بامتياز، ومن تبعات ذلك كما هو معلوم دعوة الفرنسيين والغربيين عموماً إلى أخذ الحيطة من المسلمين وتحركاتهم في العالم الغربي، وهذا ما سيقود بلا مراء إلى الصراع والصدام بدل الحوار والتفاهم.

ورغم أن ويلبيك نفى أي عداء للإسلام (كما أفصح عن ذلك في مضامين عدة حوارات صحفية أجريت معه)، إلا أن هذا النفي مشكوك في مصداقيته، لأن الرواية موجهة إلى العالم برمته، وتتناول قضية تثير عدة تساؤلات لا يمكن توحيد أجوبتها، والتي تتحول بعد ذلك إلى سلوكات، لا يمكن وضع حدود لها في الحاضر والمستقبل لاختلاف الفهومات وتعددها، وهذا ما حصل فعلاً، سيما بعد صدور الطبعة الأولى من هذه الرواية (وبيعت منها حينها 150 ألف نسخة).

إن ردود الأفعال تجاه هذه الرواية كانت متباينة، فالبعض اعتبرها «رواية عظيمة»، في حين أن البعض الآخر يراها «غير مسؤولة». لذا فإن ردود ويلبيك تجاه القضايا التي أثارها لن تجد قبولاً تاماً، لأن روايته لم تعد ملكاً له بل إن التأويل والقراءة بيد القارئ، وفي الكثير من الأحيان يكون حق تدخله لإبطال بعض الآراء غير سوي بالمرة، فقوله مثلاً بأن روايته «ليست إسلاموفوبيا» وحتى القراءة العابرة لن تراها كذلك» دليل على عدم قدرته على جعل القراءة قراءة واحدة، لأن هناك من صَنّف هذا العمل الروائي في دائرة الإسلاموفوبيا.

حسبنا أن نشير هنا إلى أن المنحى الذي اتبعه ويلبيك يفقده عظمته ورصانته، لأن فكره هنا يتماشى مع أفكار «الرجعيين الجدد» مثل إريك زمور الذي ألف كتاب «الانتحار الفرنسي»(2)، والذي تنبأ فيه بانهيار فرنسا أمام الإسلام، ولم يكتف بهذا الأمر بل دعا في إحدى تصريحاته إلى ضرورة مغادرة المسلمين لفرنسا، وقد رأى البعض أن ويلبيك استند إلى رؤية زمور لإخراج روايته إلى الوجود، كما اعتمد أيضاً على أفكار رواد اليمين المتطرف، أي اليمين الذي يعادي المهاجرين، وهذا ما أشار إليه أيضاً الرئيس الفرنسي هولاند في رده على رواية ويلبيك، بعد دعوته الفرنسيين إلى عدم التسليم لمشاعر الخوف والقلق وضرورة تجاوزها، وذلك بالتركيز على ما هو إيجابي.

لم تجد رواية ويلبيك أي حيز لزرع الرعب في نفوس الفرنسيين، وهذا ما عبَّر عنه رئيس الوزراء الفرنسي مانويل فالس حينما قال: «فرنسا ليست ويلبيك، وهي ليست بلد اللاتسامح والكراهية والخوف».

وما يدل ربما، على العداء الذي يكنه ويلبيك للإسلام والمسلمين أن مجلة «شارلي إيبدو» احتوت على رسم كاريكاتوري ينتسب إليه، علاوة على صفحات مُخصصة لروايته التي تجعل الجمهورية الفرنسية تحت قبضة «الحزب الإسلامي». وحسب بعض الآراء فقد جاء الاعتداء على مقر «مجلة شارلي إيبدو» نتيجة تلك الأفكار، حيث أودى بمقتل 12 شخصاً وإصابة آخرين.

a f k a r

مراجعات

بالرغم من سمو مشروع «حوار الحضارات»، إلا أن المقصود منه في الغرب، أن يخف التوتر بين الشعوب في حوار على مستوى الثقافة، بعيداً عن السياسة ومشاكلها والاقتصاد وهمومه، برأي حسن حنفي.

المثير هنا أن هذا الروائي ربما يجهل عمق مبادئ التسامح والتعايش وتاريخ البشرية بخصوص هذه الأمور، أو ربما يتجاهلها بحكم تأثره بأفكار التيار اليميني المتشدد، بل ناقض نفسه نوعاً ما، عندما أشار لاحقاً في تصريحات إعلامية، إلى أن المسلمين «محافظون بطبيعتهم، ولا يمكنهم التأقلم مع اليسار»، (ربما لتبنيه لزواج المثليين كما يرى البعض)، فهم «يشعرون بالتهميش من جانب اليمين الذي يرفضهم».

صحيح أن ويلبيك ورواد اليمين المتطرف ليسوا وحدهم من يعلن العداء للمهاجرين، فهذا واقع لا يرتفع منذ قرون، ومن الصعب التخلص منه، أو معالجته بالشكل المطلوب، كما أن الغرب نفسه يدعو إلى إشاعة قيم الحوار والتعايش ثم يتبعها برؤى التعصب والكراهية.

ربما تكون الغفلة سمة من سمات الإنسان المسلم لأن الغرب يدعو إلى أشياء لا نفهمها لحظة إطلاقه لها، ولا نكتشف حقيقتها إلا بعد مرور الوقت حيث لا ينفع آنذاك الرجوع إلى الوراء، سيما وأن موقعنا لا محل له من التمكين الفعال على الصعيد الدولي، حتى يحق لنا الرجوع كما نشاء لتسديد الوجهة مرة أخرى وفق ما نراه صائباً ولازماً، فقد تم الإعلان عن مشروع «حوار الحضارات»، وبالرغم من قيمة هذا المفهوم، وإيماننا بما يرمي إليه إلا أن المقصود منه في الغرب، أن يخف التوتر بين الشعوب في حوار على مستوى الثقافة، بعيداً عن السياسة ومشاكلها والاقتصاد وهمومه، برأي حسن حنفي. فبدلاً من كل أشكال الصراع بين من يملكون ومن لا يملكون، بين الأغنياء والفقراء، بين القاهرين والمقهورين، بين المركز والهامش يمكن عقد حوار بين الطرفين تآلفاً ومحبة كما هو الحال نوعاً ما في «حوار الأديان». وما ذكرناه لا يتنافى مع حقائق أخرى نؤمن بها، فنعتقد أن الغرب لا يؤمن بشيء سواها، حتى يقع الاصطدام بدل التفاهم؛ فتنكشف حقيقة الفكر الغربي المضمر.

الهوامــش :

1 ـ Michel Houellebecq, Soumission, Flammarion, Paris, janvier 2015, 320 pages.

2 ـ Eric Zemmour, Le Suicide français, Albin Michel, Paris, octobre 2014, 544 pages.

لم تكن هناك مرحلة سرية في حياة الرسول (صلعم)

عمر العمري // صحافي وكاتب

قال ابن إسحاق: «وذكر بعض أهل العلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا حضرت الصلاة خرج إلى شعاب مكة، وخرج معه علي بن أبي طالب مستخفياً من أبيه أبي طالب، ومن جميع أعمامه وسائر قومه».

وقال أيضاً: «وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلوا، ذهبوا في الشعاب، فاستخفوا بصلاتهم من قومهم» (1).

وحدّد أصحاب السير مدة الاستخفاء في ثلاث سنوات، حتى جاء الأمر بإظهار الدين امتثالا لقوله تعالى: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين» (2). ويضيفون أن الرسول وأصحابه كانوا يجتمعون سراً في دار «الأرقم بن الأرقم»، يقرؤون القرآن ويتدارسونه ويناقشون أمور الدعوة.

انطلاقاً مما كتبه رجال السيرة وعلى رأسهم ابن اسحاق ـ ابن هشام، تم تأصيل لمفهوم «المرحلة السرية»، سواء عند القدامى أو المحدثين، وتبنت الحركات الإسلامية عموماً، والحركات «الجهادية» بالخصوص، في عملها الدعوي والتنظيمي، سواء المعتدلة منها أو المتشددة، في بداية عملها، مبدأ «السرية»، بصيغة من الصيغ، في محاكاة لسيرة الرسول، ومحاولة منها لإعطاء الشرعية لعملها وتحركها الميداني، وخلق جو من الهيبة والخشوع لدى الأتباع، مما سهل عليها استقطاب عدد كبير من المناصرين، الذين يريدون أن يتمثلوا حياة الصحابة الأوائل.

ويكفي أن نشير في هذا الباب إلى تأصيل معاصر لمسألة «الاستخفاء» أو «السرية» في حياة الرسول، وهو ما ذهب إليه «منير الغضبان» في كتابه «المنهج الحركي في السيرة النبوية» من إمكانية تنزيل هذه المرحلة على واقعنا المعاصر، مُمَيزاً فيها ما بين «سرية الدعوة» و«سرية التنظيم»، حسب اختلاف الأمكنة والأزمنة، كلما كان هناك داع لنشأة حركة دعوية في المجتمع، قائلا: (ويؤكد هذا الفهم من جهة ثانية وهو عدم ارتباط هذه المرحلة بزمن معين أو محدد أن بعض المسلمين في غير مكة بقوا على سريتهم أزمنة مختلفة حسب إمكانياتهم في قبائلهم وقدرتهم على الدعوة والاصطفاء) (3).

نقول إن هذا التأصيل لمفهوم «السرية» سواء من الأوائل، سيرة ابن هشام ـ ابن إسحاق، أو من المتأخرين، الذين أسسوا لها انطلاقاً من حياة الرسول، يتنافى كليا مع القرآن الكريم في تعرضه للفترة المكية، على اعتبار أن أغلب الوحي هو ذاك المنزل في «مكة»، والذي دام قرابة 13 سنة، وهو المصدر الذي ينبغي أن يعتمد بالدرجة الأولى في دراسة حياة نبي الإسلام. هذه «السيرة القرآنية» لم تشر من قريب ولا من بعيد إلى مسألة «الاستخفاء» أو «السرية»، بل على العكس من ذلك، جاءت

اعتماد القرآن كمصدر للنظر في الحديث النبوي، أو كوثيقة لتحليل وقائع التاريخ، قد يشكل ثورة في إزاحة بعض المفاهيم التي أصبحت مسلمات دينية تقام من أجلها الحروب.

آيات الوحي المكي داعية إلى الصدع بالدعوة والإنذار المبين، وبسطت كل الحجج والبراهين لإقناع «الخصوم» بالدين الجديد وبالمبررات التاريخية لظهوره.

لقد حاولنا أن نقرأ كل السور، التي اعتبرها العلماء مكية ونزلت في أوائل الدعوة، من أجل البحث عن إشارة معينة، ولو كانت غير مباشرة، تفيد بأن صاحب الرسالة انتهج في حياته «استخفاء» معيناً، فوجدنا على العكس من ذلك وجود آيات صريحة تبين قوة برهان الرسول وحججه في مواجهة خصومه، عبر «قراءته» المتكررة لآي الكتاب بالليل والنهار، في عملية تبليغ مبين استهدفت كل الماكثين بمكة ومن حولها وكل الوافدين إليها في مواسم الحج والعمرة.

فأول أمر نزل على محمد هو «إقرا باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم» (4). وعملية «القراءة» كانت هي الوسيلة الإعلامية الوحيدة للبلاغ المبين في تلك الفترة، إلى جانب «الشعر»، الذي كان مهيمناً في المنطقة العربية ككل، و«القراءة» تقتضي التواصل مع المحيط، والإلقاء في حضرة الوجود، والمقصود بها أن يستقر الكلام في قلوب السامعين، لذلك كانت الرسالة الحقيقية للرسول طيلة 23 عاماً هي قراءة القرآن وحفظه وتبليغه للناس، وهي «سنته» الحقيقية، وليست «سنة» الحديث كما شاع بعد وفاته (5)، وفي مقالنا هذا، اعتمدنا المنهج نفسه في إعادة النظرة في تفصيل دقيق من السيرة وهي مسألة «السرية».

ومن الأوامر القرآنية الأخرى التي تلقاها الرسول في الفترة المكية الأولى هي «أنذر»، (وأنذر عشيرتك الأقربين) (6). وتحكي كتب السيرة أن الرسول، واستجابة منه للأمر الإلهي، دعا أعمامه «أبو طالب» و«حمزة» و«العباس» و«أبو لهب»، وكان معهم «علي» ابن عمه، فجمعهم على طعام وحدثهم عن أمر الدعوة الجديدة، بل إن نبي مكة (صعد على الصفا فجعل ينادي: يا بني فهر، يا بني عدي، وهم بطون قريش، حتى اجتمعوا، فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو) (7). فكيف يكون «الإنذار» سرياً في هذه الحالة وقد وقع على رؤوس الأشهاد، مما يجعل مفهوم «الاستخفاء» أمراً متهافتاً وغير مبني على برهان قوي، إضافة إلى أن مسألة «السرية» في مكة أمر صعب للغاية، وهي البيئة المنفتحة على الجميع، والتي لا يؤتمن فيها على سر، وحتى أولئك الذين يقولون إن عملية «الإنذار» شملت فقط بني عبد المطلب، فنقول إنه كان منهم «أبو لهب»، وقد حضر الجمع العام، وكان له دور فاعل فيه، حيث إنه أول من أعلن المعارضة بقوله المشهور (تبا لك سائر اليوم ألهذا جمعتنا) (8)، فنزلت سورة خاصة به وبزوجته، وهي سورة «المسد»، وانتشرت في كل مكان من شبه الجزيرة العربية، وكان «أبو لهب» أحد أقطاب النظام السائد آنذاك، وطبيعي أن يتداول مع باقي زعماء «مكة» في أمر الدعوة الجديدة، التي لم تعد سراً من أسرار النظام في ذلك الوقت.

كانت النصوص القرآنية الكريمة أكثر جلاءً ووضوحاً، للدلالة على عَلانية الدعوة، ودحض كل فكرة قائلة بسريتها واستخفاء صاحبها.

هناك أمر قرآني آخر، وهو أكثر جلاءً ووضوحاً، للدلالة على عَلانية الدعوة، ولدحض كل فكرة قائلة بسريتها واستخفاء صاحبها، وهو قوله تعالى (فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين)، وهنا يذهب كتاب السير والمفسرون إلى أن هذا الأمر كان هو الحد الفاصل ما بين الفترة السرية، التي دامت ثلاث سنوات، والفترات اللاحقة من الدعوة المكية، والأمر بـ«الصدع» هنا لا يترك أي شك في أن دعوة الإسلام لم تكن في حاجة أبدا إلى «السرية» للتمكين لها في الأرض، وهي الدعوة السمحة المبنية على المجادلة بالتي هي أحسن والنظر في الكون ونشر الرحمة، ولم يكن هدفها المال أو قلب النظام السائد، حتى تحتاج إلى الاستخفاء والمناورة، خصوصا أنها لم تلق مجابهة عنيفة في بداية أمرها. ونشير هنا إلى أن الرسول [صلعم] لم يلتجئ إلى «السرية» حتى في الأوقات الحرجة من حياته، وحياة أصحابه الذين تعرضوا للتعذيب، مع أنه كان بإمكانه وإمكانهم تأسيس «كومندو» سري يقوم بعملية ردع الخصوم، أو اغتيال أعدائهم الأشد خطراً عليهم وعلى دينهم، وقد طلب أصحابه منه بالفعل الترخيص لهم بالرد، إلا أنه عليه الصلاة والسلام أمرهم بالصبر على الأذى وعدم الانجرار إلى عنف مضاد، قائلا لهم «إني أمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم» (9).

وكيف تكون «السرية» والقرآن المكي سَجّل ووثق أقوال «الخصوم» وبسط حججهم في مواجهة الدعوة، ونكتفي بالإشارة إلى بعض منها مثل قولهم «أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون، قل تربصوا، فإني معكم من المتربصين، أم تأمرهم أحلامهم بهذا، أم هم قوم طاغون، أم يقولون تقوله، بل لا يؤمنون، فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين» (10)، مما يكشف عن جو الجدال السائد في المرحلة الأولى من الدعوة، فالمعارضة اعتبرت النبي شاعرا، وأن القرآن من اختلاقه، فتحداهم بأن يأتوا بمثله وفيهم أرباب البيان والشعر، هذا بطبيعة الحال يؤكد أن دعوة الإسلام كانت سلمية وترتكز في أساسها على الحوار والحجاج المعرفي، بل إن «الخصوم» كانت لهم بعض المبادرات العدائية تجاه الرسول مثلما جاء في سورة الطارق «إنهم يكيدون كيداً»، أو كما جاء في سورة العلق «أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى»، وهي أفعال توضح أن أمر الدعوة كان مكشوفاً، وتداول فيها زعماء النظام السائد، وبدؤوا يخططون للحد من انتشارها بين الناس، وهي تفاصيل تكمن أيضاً في كتب السير.

نخلص إلى أن الفترة المكية الأولى، أو حتى تلك التي تبعتها، لم يتشكل فيها تنظيم سري، ولم تعرف اقتتالاً أو اغتيالاً، ولم يسع المؤمنون فيها إلى الحكم أو طلب الملك أو تقويض النظام القائم، ولم يحملوا فيها السيف في مواجهة الظلم الذي تعرضوا إليه، وإنما كانت فترة تربية روحية قائمة على التواصي بالحق والتواصي بالصبر وتزكية النفس وتمرينها على العمل الصالح وإطعام المسكين (يُقابله العمل الاجتماعي والخيري في حاضرنا) وعلى نشدان العدل ونشر المرحمة، وهي كلها مبادئ

يَحُث عليها القرآن المكي.

هذا الفهم القرآني لسيرة النبي [صلعم] لا يُزكي الحركات «الجهادية» المعاصرة التي تنشد العنف والقتل واستباحة أموال الناس لتأسيس دولة الخلافة المنشودة، ويبين أيضاً تهافت «الإسلام الحركي» على العمل السياسي وطلب الحكم والمناصب، والبحث عن مسوغات شرعية لتبرير كل ذلك، ومنها التجاؤها إلى شرعنة مبدأ السرية في وقت من الأوقات.

إن التركيز على القرآن الكريم في دراسة السيرة النبوية يفتح للباحث آفاقاً جديدة للنظر إلى الأحداث المنقولة إلينا من زاوية أخرى، فسيرة ابن إسحاق مثلاً لم تعطِ للنص القرآني أولوية في تفسير وقائع التاريخ أو التثبت من صحتها، مع أن أكثر ما أنزل من القرآن كان في الفترة المكية، واعتمدت بالمقابل على رواية الأشخاص وعلى إفادات الشعراء، وإذا عَلِمنا أنها كُتِبَت في العهد العباسي وفي ظروف سياسية معينة، فإن من شأن ذلك أن يعمق من شكوكنا حول مدى تدقيقها في نقل السيرة النبوية (11).

نحن نرى أن اعتماد القرآن كمصدر للنظر في الحديث النبوي، أو كوثيقة لتحليل بعض الوقائع التاريخية، قد يشكل ثورة في إزاحة بعض المفاهيم، التي علقت بأذهاننا مع مرور الوقت، وأصبحت مسلمات دينية تقام من أجلها الحروب ويقتل في سبيلها الناس.

الهوامـــش :

1 ـ راجع السيرة النبوية لابن هشام. مؤسسة علوم القرآن. الجزء الأول.
2 ـ سورة الحجر الآية 94.
3 ـ المنهج الحركي في السيرة النبوية. مكتبة المنار الأردن الزرقاء الطبعة السادسة 1990. الصفحة 21.
4 ـ سورة العلق الآية 4.
5 ـ هناك من يميز في هذا الباب بين "إسلام القرآن" و"إسلام الحديث".
6 ـ الشعراء الآية 213
7 و**8** ـ ذكر ذلك أهل الحديث أيضاً.
9 ـ أخرج النسائي وابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس: أن عبد الرحمن بن عوف وأصحابا له أتوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا: يا نبي الله كنا في عزة ونحن مشركون فلما آمنا صرنا أذلة؟ فقال: إني أمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم.
10 ـ سورة الطور، الآية 30.
11 ـ كتب ابن اسحاق سيرته بتكليف من الخليفة أبو جعفر المنصور، وهذا في حد ذاته يطرح أكثر من تساؤل حول تأثر الكاتب بالأجواء السياسية في عصره، ونقل تلك الأجواء والانطباعات إلى حياة الرسول بأثر رجعي.

a f k a r

إصدارات

طه عبد الرحمن :
من الإنسان الأبتـر والإنسان الكوثـر

موازاة مع صدور كتابه الأخير «شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق» [المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2016]، صدر للفيلسوف طه عبد الرحمن، عن نفس المؤسسة، عمل آخر، تحت عنوان: «من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر»، جمع وتقديم رضوان مرحوم [1، 2016]

والعمل تجميع لفصلين اثنين مرفق بأربع مقالات، وهكذا جاء الفصل الأول تحت عنوان: «فقه التربية: تأسيس فلسفي»، وتفرع على بابين اثنين: شروط تأسيس النظرية التربوية الإسلامية، والمبادئ الفلسفية للنظرية التربوية الإسلامية؛

أما الفصل الثاني، فجاء تحت عنوان: «فقه الفلسفة: تأسيس علمي»، وتفرع على باين اثنين: علم الفلسفة (وتضمن بدوره علم القول الفلسفي وعلم الفعل الفلسفي)، ثم فقه الفلسفة، وتفرع بدوره على مُسَلّمة تداولية الفلسفة واستنباط التقنية الفلسفية، ومُسَلمة نقدية الفلسفة الإسلامية وإنشاء فلسفة إسلامية).

أما ملحق الكتاب، فقد تضمن أربعة مقالات، أقرب إلى شهادات، وألقاها طه عبد الرحمن في بعض المناسبات الاحتفالية التي تطرقت لمشروعه العلمي، وجاءت هذه المقالات تحت العناوين التالية: الوجود شاهد ومشهود؛ الكلمة غامرة كالبحر وسامقة كالشجر؛ إنسانية واسعة وإيمانية فاعلة؛ وأخيراً لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟

النظرية التربوية بين المشروعية والشرعية

في تمهيد الفصل الأول من الكتاب، يتوقف طه عبد الرحمن عند حاجة كل نظرية تربوية إلى تأسيس فلسفي، لأن هذا التأسيس يتضمن المبادئ الأساسية التي تنبني عليها هذه النظرية، والتي تجعل وجودها مشروعاً وبناءها معقولاً؛ وعليه، فإن النظرية التربوية الإسلامية وكغيرها من النظريات التربوية، تحتاج إلى مثل هذا التأسيس الفلسفي، حتى تكتسب مشروعيتها العقلية، فضلاً عن شرعيتها الدينية.

يروم هذا الفصل استجلاء بعض ملامح هذا التأسيس، متوقفاً عند أربعة شروط لتأسيس هذه النظرية اللصيقة لمجالنا التداولي، وجاءت كالتالي: 1 ـ أن هذا التأسيس تأسيس من داخل الدين، لا من خارجه؛ 2 ـ أنه مقيّد بالتاريخ، غير مستقل عنه؛ 3 ـ أنه تأسيس تربوي، لا تأمل تجريدي؛ وأخيراً، 4 ـ أنه تأسيس ضروري، لا تعليل كمالي.

وبعد ذلك، ينتقل بنا المؤلف إلى استعراض المبادئ الفلسفية للنظرية التربوية الإسلامية، وهذه الأصول هي عبارة عن مبادئ عليا خمسة تندرج تحتها مبادئ أخرى تفصلها، وجاءت كالتالي:

1 فأما المبدأ الأعلى الموجه: ينبغي أن يكون كل مقوِّم تربوي إسلامي عنصراً ثابتاً ومستقلاً وحياً ومبدعاً، ليبسط حينها الكلام في مضامين هذه المبادئ الأربعة: مبدأ الثبات ومبدأ الاستقلال ومبدأ الحياة ومبدأ الإبداع.

2 يُفيد المبدأ الأعلى الثاني أنه ينبغي أن تشتغل النظرية التربوية الإسلامية بالتأصيل الإيماني للخطاب التربوي، وعند عرض المؤلف الخطاب التربوي المتداول على ميزان النقد الإيماني، يتبين أن هناك آفات ثلاث دخلت عليه، وينبغي للنظرية التربوية الإسلامية [المرجوة] العمل على دفعها، وهي كالتالي:

أ ـ فصل الحداثة لكثير من المقولات والمسائل التربوية عن أصلها الديني؛

ب ـ إهمال جملة من المفاهيم والأحكام التربوية الواردة في النصوص الدينية؛ يذكر منها طه لائحة عريضة من المفاهيم، ومنهل، على سبيل المثال لا الحصر: الحكمة، التدبير، التفكر، التذكر، الاعتبار، التطهر، النور، الفؤاد، الكن، أولوا الألباب، أولوا الأبصار.. إلخ [ص 39]؛

ج ـ تجاهل التحريفات التي لحقت جملة من المفاهيم والأحكام الدينية الأساسية.

الإنسان الكوثر والإنسان الأبتر

3 أما المبدأ الأعلى الثالث، فصاغه المؤلف كما يأتي: ينبغي أن تُجدّد النظرية التربوية الإسلامية، في المتعلّم المسلم، الإنسان بكليته، ومرد هذا المبدأ الأعلى، أن المتعلم المسلم يحمل رسالة وجودية لا يحملها غيره، وهي رسالة استكمال الإنسان لإنسانيته، وفي تفاصيل الترحال التأملي مع هذا المبدأ الأعلى الثالث، سوف نُعرج على عنوان الكتاب، حيث يتحدث طه عبد الرحمن هنا عن الإنسان الجديد المؤيّد الذي تريد هذه النظرية إخراجه إلى الوجود بصفتين جامعتين:

نحن إزاء إنسان كوثر، لا إنسان أبتر، والمقصود بالإنسان الأبتر هو الإنسان الذي لا يستثمر من قواه ولا يُحقق من إمكاناته إلا قدراً ضئيلاً، إما لتعطل بعض قدراته واستعداداته أو لصرفها كلها في وجهة مخصوصة أو لوجود ضيق في تصوُّره لمكونات الإنسان الواسعة، ويبدو، يضيف المؤلف، أن العصر الحديث حصَّل تقدمه المادي بفضل هذا الإنسان الأبتر. [ص 44]

أما الإنسان الكوثر، فهو، بخلاف الإنسان الأبتر، لا يكتفي بأن يستثمر كل قواه وملكاته، إحساساً ووجداناً، خيالاً وعقلاً، ذاكرة وإرادة، ويحقق مختلف إمكاناته ومكنوناته، بل يذهب بهذا الاستثمار للقوى والتحقيق للإمكانات إلى أقصاهما، بحيث يُتاح له أن يتقلب في أطوار سلوكية مختلفة، وينهض بوظائف متعددة، كل ذلك يورِّثه القدرة على أن يحقق التكامل لذاته. [ص 45]

ويبدو أن مصطلح «الإنسان الكوثر» أدل مقصود النظرية التربوية الإسلامية من مصطلح: «الإنسان المتعدد الأدوار» المنقول عن اللغة الأجنبية، لاعتبارات عدة، أهمها أن الإنسان الكوثر يجعل للإيمان دوراً جوهرياً، بل ينزله منزلة الأصل الذي تتفرع عليه كل الأدوار، بحيث لا عبرة لهذه الأدوار ما لم تتجلَّ فيها آثار هذا الإيمان.

4 بالنسبة للمبدأ الأعلى الرابع، فصيغته كالتالي: يقتضي تجديدُ الإنسان، في المتعلّم المسلم، الاشتغال بإحياء روحه، ولذلك بات من اللازم وضع مبدإ جديد يعارض «مبدأ التفريغ» الحداثي، ويُسمى هذا

المبدأ بمبدإ الربط، ومقتضاه أن كل فعل إدراكي موصول بالقلب، أياً كان هذا الفعل، ضداً في مبدأ التفريغ، ويقضي بفصل قِوَى الإدراك لدى الإنسان عن مصدرها الأصلي الذي هو الروح أو القلب باعتباره محلاً للروح.

5 وأما المبدأ الأعلى الخامس والأخير، فصيغته كالتالي: يقتضي إحياء الروح، عند المتعلّم المسلم، توسيع عقله وتثبيت إرادته.

يتعين على النظرية التربوية الإسلامية ترويض عقل المتعلم المسلم وتربيته على أن يزدوج بعقل ثان يؤسِّس ما أدركه عقله الأول، مستمداً هذا التأسيس من الأصل نفسه الذي انقطع عنه قله أي القلب؛ ويكون هذا الاستمداد عبارة عن مقاصد ومعان وقيم ومُثُل تعيد إلى العقل اتساعه؛ ولا عجب أن يستعمل الخطاب القرآني بهذا الشأن أفعالاً لها أبنية تفيد التكثير والأخذ بقوة مثل «تفكَّر» و«تدبَّر» و«تذكَّر». [ص 55].

ويشير فيلسوف الأخلاق في هذا السياق أن العلم الذي لا تصحبه أخلاق مؤسِّسة يضر أكثر مما ينفع؛ ويجري هذا الحكم على العلم الشرعي كما يجري على العلم الوضعي، ذلك أن العقل المضيَّق، كما أنه ينشئ العلم الوضعي بالجمود على ظاهر الأشياء، فكذلك ينشئ العلم الشرعي بالجمود على ظاهر الأخلاق، ومعلوم أن الظاهر، خَلقياً كان أو خُلقياً، لا تثبت فائدته إلا إذا تأسس على الباطن؛ ولما لم يكن هذا الباطن إلا جملة المعاني والقيم التي ينبغي أن توجِّه العلم في مساره، فإنه، متى تحقق بها العلم، ثبتت منفعته ثبوتاً قطيعاً». [ص 63]

نحو فهم الفلسفة وفقه الفلسفة

نأتي للفصل الثاني من الكتاب، وجاء تحت عنوان: «فقه الفلسفة: تنظير علمي»، حيث افتتح الفصل بالإشارة إلى تفرع اشتغال المسلمين، منذ القرن الثاني من الهجرة، بالفلسفة، ترجمة وتأليفاً، لولا ن مجال الفلسفة أضحى منحصراً في الجزء الفكري من المعارف الإنسانية، وصار التقليد والتبعية السمة المميزة للفلسفة الإسلامي برمتها، قديماً وحديثاً، إلى درجة أن بعض المتقدمين من فلاسفة الإسلام قرَّر الفصل بين المعرفة التي ينطوي عليها الدين الإسلامي والمعرفة التي ينتجها الفكر الفلسفي كما لو أن الأصل في العلاقة بين المعرفتين هو التعارض، داعياً إلى الاكتفاء بحفظ المنقول الفلسفي اليوناني على وجهه الأصلي كما يُحفظ المنقول العلمي. [هامش ص 71].

ومن باب دفع هذا الموت الفلسفي الذي بات يُهدد الفلسفة الإسلامية، يرى المؤلف أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بأن يُحصل مفكروها القدرة على الاستقلال عما ينقلون وعلى الإبداع فيما ينتجون، علماً بأنه لا إبداع إلا مع وجود الاستقلال، ولا استقلال إلا مع وجود الإبداع. [ص 72]

والقول الجامع في هذا الفصل، أنه ليس بمقدور أهل الاشتغال بالفلسفة من مثقفي الأمة أن يُحصلوا القدرة على الإبداع فلسفي مستقل ما لم يتعاطوا، بكل ما أوتوا من وسائل، تأسيسَ «علم الفلسفة» بفرعيه: أحدهما، فرع «فهم الفلسفة»، وهو علم ينظر في سياقات إنتاج الفيلسوف لأقواله وأفعاله قصدَ التوصل إلى بيان مضامين هذه الأقوال والأفعال؛ والثاني، فرع «فقه الفلسفة»، وهو علم

ينظر في آليات إنتاج الفيلسوف لأقواله وأفعاله قصْدَ إلى كشف بنيات هذه الأقوال والأفعال؛ وتشمل هذه الآليات «الترجمة»، نقلاً وتحويلاً؛ و«المفهوم»، اصطلاحاً وتأثيلاً؛ و«التعريف»، تقريراً وتمثيلاً؛ و«الدليل»، استنتاجاً وتخييلاً؛ كما تشمل «السيرة»، نموذجاً وشذوذاً.

ليس هذا وحسب، بل إن فقيه الفلسفة، بحكم توجُّهه العملي، لا يشتغل بعلم الفلسفة لذاته، وإنما لكي يُدرك رتبة الفيلسوف المبدع والمستقل؛ لذلك، لا يقف عند حدّ استخراج هذه الأليات الفلسفية، بل يتعداه إلى استخدامها في وضع فلسفة فيها من الإبداع بقدر ما هي عليه من الاستقلال؛ وقد أخذَتْ أعمال طه عبد الرحمن هذه الآليات بقوة، موضحة كيف أنه يمكن الانطلاق من نقد الواقع العالمي، «حداثة» و«عولمة» و«عَلمانية» و«دهرانية» و«ما بعد دهرانية»؛ ومن ثَمَّ، إنشاءُ فلسفة أخلاقية إسلامية بديلة من الفلسفة غير الإسلامية التي تأسّس عليها الواقع العالمي، فلسفة تكون قادرة على التصدي لما يكتنف هذا الواقع من التحديات الخُلُقية والأزمات الروحية. [ص 92]

مشروع أركون فتح أوراش عمل أكثر مما أسّسَ قصوراً مكتملة

نحن في ضيافة كتاب: «محمد أركون: المفكر والباحث والإنسان»، والعمل عبارة عن تجميع لمداخلات ومناقشات حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (من تحرير عبد الإله بلقزيز، ط 1، 2011. 166 صفحة).

ساهم في الكتاب رضوان السيد ومطاع صفدي وعبد الإله بلقزيز ووجيه قانصو وأخيراً، نايلة أبي نادر؛ وبالنسبة للمناقشات، فقد تضمنت المداخلات الأسماء التالية: وجيه كوثراني، أنطوان سيف، سعاد الحكيم، ناصيف نصار، جورج كتورة، دلال البزري والطيب تيزيني.

واعتبر المفكر والمترجم والمحقق رضوان السيد في دراسته التي جاءت تحت عنوان: «المصادر الإسلامية في دراسات محمد أركون: المشروع وطرائق التعامل والنتائج»، أنه لدى أركون كما لدى أكثر قراء التراث الإسلامي من غير الإسلاميين، اعتقاد مُسبق يتمثل في أن الموروث الإسلامي بمجمله تحول إلى عبئ على العرب وعلى المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم، وأنه ينبغي التحرر منه، كما يقول اليساريون وأشباههم، أو تحريره من طريق النقد والتجاوز، كما يقول أركون، ومثالهم جميعا في ذلك النهوض والسواد الحضاري والعالمي الأوروبي في مختلف تياراته؛ فأهل المادية التاريخية هيغليون وماركسيون والليبراليون، مثل محمد أركون، إنسانيون وعلمانيون وأكثر التزاما بالمثال الأوروبي في البحث، بمعنى الاهتمام بما حصل في عصر النهضة والأنوار من ظهور رؤية جديدة للعالم تخرج على رؤيتي الكاثوليكية وأزمنة الإقطاع، وتتبنى نقد الدين سبيلا إلى تحرير العقل، ثم إخراج الدين من نظام الدولة استنادا إلى أولوية واستقلالية الحريات الفردية والحقوق الطبيعية.

أركون وثقافة الحقيقة

بالنسبة لمطاع صفدي، محرر مداخلة تحت عنوان: «أركون وثقافة الحقيقة»، فقد لاحظ بداية أننا في حاجة إلى إثارة إشكالية منهجية في التعامل مع التراث، مطالبا بنقلة إيبستمولوجية صارت ملحة، من الانهمام فقط بإشكاليات التراث إلى الاهتمام بطبيعة الكتابة نفسها عن هذه الإشكاليات، ملاحظاً في هذا الصدد، أن هناك إنتاج كتابي صار موازيا تقريبا، أو جالسا قبالة خزائن التراث، وربما امتهن وظيفة المرايا العاكسة على طريقتها، لما تدعيه من مكنونات هذه الخزائن. فالباحث في التراث قد يتيه بين نصوصه الأصلية، كما يتيه قارئ هذه الأبحاث بين الشروحات أو التأويلات التي تدعي تفكيكها.

من الملاحظات النقدية الهامة التي يتوقف عندها صفدي، «اتهامه» لأركون بتبني خيار الكتابة السجالية، والتي قد لا تلتزم حدوداً معينة لمذاهب عقائدية أو فلسفية، وليس هذا وحسب، فحين يقوم الناقد بجمع مداخلات أو أبحاث الراحل في كتب ذات عناوين خاصة، يُلاحظ أنها لا تقدم بناء فكرياً متكاملاً في كل مؤلف على حدة، إلى درجة أن من يقرأ أركون في السبعينات أو الثمانينات، ثم يرجع إليه في هذا العقد الأول من القرن الحالي، وخلال المرحلة الأخيرة من حياته، لا يكاد يعثر على أطروحات مختلفة عن سابقاتها.

«الاستشراق وحدوده المعرفية ـ المنهجية: مطالعة في نقديات محمد أركون»، هو عنوان ورقة عبد الإله بلقزيز، والورقة عبارة عن قراءة في تفاعل أركون مع الأدبيات الاستشراقية، حيث صنّف الباحث أهم معالم النقد الأركوني لهذه الأدبيات في نقد توجهات ثلاث: النزعة المركزية الأوربية والغربية؛ التعميم الإيديولوجي، وحضور الأغراض غير العلمية في هذه الأدبيات.

ويخلص بلقزيز في خاتمة مبحثه إلى أن الأخطاء المزدوجة للعديد من المستشرقين، تُخول لأركون، بأن يحكمون على أنفسهم بالسقوط في فخ دوغمائيات جديدة تشبه، أو تكاد تشبه، تلك الدوغمائيات التي أنتجها العقل الإسلامي التقليدي، وأعاد الباحثون المسلمون المحدثون والمعاصرون إنتاجها، مضيفا أنه إذا كان أنور عبد المالك وبعده إدوارد سعيد قد نعى الاستشراق أيديولوجيا، فإن محمد أركون نعاه فكرياً ومنهجياً.

النص القرآني في أعمال أركون

جاءت مداخلة وجيه قانصو تحت عنوان: «قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون»، مُلخصا نوعا ما مشروع أركون الأبرز: بقدر ما عمل الراحل على تفكيك هياكل التفكير والدوغمائية، من خلال نقد صلاحياتها، وفضح تلاعباتها، وإظهار استبدادها، فإن أركون كان يطمح في تجاوز الاييستيمولوجيا إلى الإيبستيمية، أي العبور من منطقة الثنائيات والتضادات، التي يحكمها منطق الصحة والخطأ، أو الاستقامة والانحراف، إلى أنظمة التفكير، وأطر الوعي، ونظام العلاقات، وآليات الربط والإنتاج والمسلمات، التي تظلل الجميع داخل الملة الواحدة آو داخل الفضاء الثقافي الجامع بين أديان عدة، ومتوقفا عند أهم المفارقات التي تجلت في أعمال أركون، والتي تجعل التبجيل وطقوسيات الأسطرة

المحاطة بالنص القرآني وفنون الانبهار، بمثابة تسطيح لأبعاد القرآن، وطمس لطبقات معناه، وتعطيل لاستراتيجية تواصله مع العالم ومسعاه في إعادة بنائه وفق تراتبية قيمية وكينونية وجودية جديدتين، وهي للمفارقة تجعل في المقابل، الوقوف على خطط الخطاب القرآني الخفية والمضمرة واقتحام عزلته، والقفز فوق أسوار القداسة التي شيدت حوله، وانتهاك مناطقه المحرمة، من المستحيل أو الممنوع التفكير فيه، طريقا إلى الكشف عن خصوبة القرآن وديناميته وسحره وحيويته الراهنة في إثارة المعنى الراهن.

مداخلة قانصو لا تقل أهمية عن مداخلة رضوان السيد، ولو سعى مُحررها إضافة المزيد من التفاصيل في ثناياها، لكانت كتابا قائما بذاته، أخذا بعين الاعتبار طبيعة المحاور التي تناولها في الورقة، وتتمحور أساسا على قراءة أعمال أركون حول النص القرآني؛ المحور الأول: نقد أركون للمبادئ اللاهوتية التي يعتمدها الفكر الإسلامي في تداول النص القرآني، والمحور الثاني: أهداف أركون العامة من قراءة النص القرآني، والمحور الرابع: الفضاءات الثقافية والاجتماعية المحيطة بالنص زمن صدوره، أو الفضاء التدشيني للوحي، والمحور الخامس: انتقال كلام الله من الشفاهة إلى الكتابة، والمحور السادس: إمكانية العودة إلى مادة الوحي الأولى، والمحور السابع: القرآن واللغة الدينية، والمحور الثامن: بنية ورهانات الخطاب القرآني، إضافة إلى خاتمة للمبحث.

نأتي لآخر المداخلات في هذه الحلقة النقاشية التي تُحسب لمركز دراسات الوحدة العربية، وجاءت تحت عنوان: «أركون والمنهج النقدي» لنايلة أبي نادر، وترى أنه ليس من السهل الإحاطة بالمنهج الأركوني بدون التمرس بما أنتجه الفكر الغربي الحديث والمعاصر في الفلسفة والأنثروبولوجيا واللسانيات والتاريخ والاجتماع، وغيرها من العلوم التي أسهمت في بلورة نهج مختلف في التعامل مع النص والتاريخ على وجه الخصوص، بدليل أن الراحل لم يحصر اهتمامه بمنهج دون سواه، أو غلب واحدا على الآخر، إنما ترك الكلمة الفصل في ذلك لطبيعة النص والموضوع والإشكالية التي يعالجها؛ وقد اشتغلت الباحثة في مداخلتها على تلخيص تعامل المنهج النقدي الأركوني مع الظاهرة التاريخية كمحطة، والظاهرة القرآنية ومعها الظاهرة الإسلامية، وأخيرا، العقل الشفاهي والعقل الكتابية، وواضح أننا إزاء نقاط مفصلية ثلاث بإمكانها التعريف بركيزة المقاربة التي قدمها أركون وبلورها في معظم مؤلفاته.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

- العبودية الرقمية الطوعية
- المنطق في المجال التداولي الإسلامي: في الاحتفاء بحمو النقاري
- الرحلة والمغرب المغرب ناظراً ومنظوراً
- «السلفية الجهادية»: تحرير المفهوم
- الإسلام الأوروبي: التحديات والمخارج

أفكار

a f k a r